الفصل السادس

التصـــوّف

١ - ملاحظات أوليـة

١ - كلمة « صوفي » العربية مشتقة ، بحسب الاشتقاق المتعارف عليـــه عموماً ، من الصوف . ويريد هـــذا الاشتقاق الذي لا يزال يؤخذ به ان يلمح الى عادة الصوفيين في لبس الخرق الصوفية البيضاء وتميُّزهم بهـــا . فاستعمالها إذن قديم ، وهي لا تحتوي ، من حيث اشتقاقها ، أي معنىً خاصاً بالعقيدة التي تميز الصوفية عن بقية الفرق في الاسلام . ومصطلح صوفي يشير الى مجموع النساك والروحانيين الذين اشتغلوا « بالتصوف » . وكلمـــة « تصوف » هي الاسم اللغوي للصيغة الخامسة المتفرعة عن الجذر صوف (ص و ف) ، وهي تعني الاشتغال بالصوفية وتستعمل للكلام عن الصوفية وحدها (قارنها بكلمة تشيُّع الإشتغال بأمور الشيعة ؛ وتسنـُّن الاشتغال بأمور السنة). وثمة تفسير آخر ، يبدو أكثر قبولاً للوهلة الأولى ، يعتبر هذه الكلمة منسوخة عن كلمة « *Sophos* » اليونانية ،وتعني حكيم .ومع ان هذا التفسـير الأخير لم يلقى رواجاً لدى المستشرقين إلا أن البيروني (من القرن الرابع هـ / العاشر م) (انظر الفصل الرابع ، ٦) يثبتها عنده (نفس الفصل . كلمة فيلسوف المأخوذة عن كلمة « *Philosophos* » اليونانيـــة برغم تغاير حرفي ، « الصاد » و « السين »

في كلا الكلمتين : تصوف وفيلسوف) . ومهما يكن من أمر فان علينا ان نتذكر دائماً مرونة النحويين العرب عموماً في اكتشاف اشتقاق ساميّ لكلمة مستوردة من الخارج .

٢ ــ والتصوف باعتبـاره شاهداً للدين الصوفي في الاسلام ، هو ظاهرة روحية لا تقدر . فهو اولاً وقبل كل شيء ، إثمـار لرسالة النبي الروحانية وجهد مستمر لعيش أنماط الوحي القرآني عيشاً شخصياً عن طريق الاستبطان. فالمعراج النبوي ، الذي تعرف به الرسول على الأسرار [الغيوب] الالهية ، يظل النموذج الأول الذي حاول بلوغه جميع المتصوفين واحداً بعد الآخر . فالتصوف هو شهادة لا تنكر ، واعتراض ساطع من الاسلام الروحاني ضد كل نزعة حاولت حصر الاسلام بالشريعة وظاهر النص . ولقد توصل في تفاصيله الى تنمية تقنية *Ascèse* روحانية خلقت بتقدمها ودرجاتهـا وحاصلها ميتافيزيقا كاملة عرفت باسم « العرفان » . واذن فان ثنائية الشريعة والحقيقة هي أمر أساسي لحياة وعقيدة الصوفية ، او قل ، ليكون الكلام أدق وأتم، تلك الثلاثية (بدلاً من الثنائية) المكونة من الشريعة (النص الظاهر للوحي) والطريقة (السبيل الصوفي) والحقيقة (الحقيقة الروحانية كإنجاز [تحقيق] شخصي) .

وهذا بالذات هو مجمل الصعوبات التي كان على الصوفية ان تواجهها خلال القرون الطويلة من قبل الاسلام الرسمي من جهـة ، وهذا ما يطرح من جهـة اخرى ، مسألة معرفة ما اذا كانت ثنائية الحقيقة والشريعة ، التي توصل اليها « الطريقة » ، بدعة خاصة بالطريقـة نفسها ام انها شرط لازم وأساسي في الاسلام ؛ هذا الاسلام الذي وإن كان لا يحمل اسم « التصوف » ، ولكنه مع هذا إسلام روحاني . وعلى كل فان الاشارات الى بعض مذاهب كبار أساتذة الصوفية ، وهو ما سنقوم بـه أدناه ، ستضعنا في مواقع الشيعة الأساسية ، وأمام فلسفتهم النبوية . وتثير هذه الملاحظة سؤالاً ذا أهمية كبرى ولكنه لا

يمكن طرحه إلا بشرط ان تكون لدينا معرفة عميقة بالعالم الروحاني الشيعي، وذلك لأن « ظاهرة التصوف » ، لا تبدو على نفس الطريقة ، اذا كان الذي يعيشها هم شيعة ايران ، كما تبـدو لدى الاسلام السنة الذين يظهر أنهم أقرب بكثير الى هوى المستشرقين .

إلا أننا لا نستطيع هنا ولسوء الحظ ، لا ان توسع المسألة ولا ان نحلـّها؛ ولكننا نستطيع ، في اضعف الاحتمالات ، ان نبدي بعض الاعتبارات لنحدّ من تعقيد هذا الموقف. ويبدو من بعض القضايا التي جمعناها أعلاه (في الفصل الثاني) على ضوء « الفلسفة النبوية » ، ان الصوفية نشأت فجأة . وهذا أكيد فيما يتعلق بالتصوف الشيعي (فكل جهد حيدر آملي وتأثيره حتى أيامنا هذه يمضي في هذا الاتجاه ،ومن جهتنا فلقد ألحينا تماماً أعلاه (الاسماعيلية والتصوف) على ظاهرة اتصال الاسماعيلية بالتصوف) . ولكن واقع الأمر هو ان العدد الأكبر من متصوفي القرون الطويلة ينتمون الى العالم السـني . وأكثر من هـذا فإنا نلاحظ في العالم الشيعي تكتماً حول الصوفية يصل الى حـــدّ الإنكار ، ليس في جانب « *Mollas* [1] » الرسميين الذين يمثلون الشريعة وحدهم ، وإنما من جانب الروحانيين الذين يستندون في عقيدتهم الى تعاليم الأئمة ايضاً . فهم يتكلمون بلغة الصوفية ويبشرون بنفس الميتافيزيقا الحكمية اللدنية، إلا انهم لا يقبلون الصوفية ويبدون اتجاهها تحفظاً شديداً . وهـــذا النموذج من التشيع الذي لا يزال مستمراً في أيامنا هذه ،هو الذي يطرح هذه المسألة التي يستحيل التملص منها .

٣ – ثمة توضيح اول ذو مغزى كبير. فأول من أطلق عليهم اسم الصوفية كانوا جماعة من الشيعة الروحانيين من اهل الكوفة في اواخر القرنين الثـاني والثالث للهجرة . اشتهر من بينهم شخص اسمه « عبدك » كما يخبرنا بذلـــك نصّ لعين القضاة الهمذاني (٥٢٥ هـ / ١١٣١ م) . يقول : « فأما من حيح

---

(١) الملاها : جمع كلمة « ملا » الفارسية .

على طريق الله في الحقب السالفة ومن الأجيال الأولى فلم يعرفوا باسم المتصوفين: فالتصوف كلمة لم تنتشر إلا في القرن الثالث هـ التاسع م . وكان اول من عُرِفَ بهذا الاسم في بغداد، رجل اسمه «عبدك الصوفي» (توفي سنة ٢١٠هـ/ ٨٢٥ م) ، ولقد كان شيخاً كبيراً كما يقال ، متأخراً عن الجنيد واستاذه سري السقطي [1] . ولكن هذا لا يمنع اننا نعلم ان للإمام الثامن علي الرضا (توفي سنة ٢٠٣ هـ / ٨١٠ م) ، الذي كان عبدك معاصراً له، أحاديث بالغة القسوة على الصوفية . ومنذ نهاية القرن الثالث هـ / التاسع م كان يبدو ان آثار التصوف الشيعي قد امحت ، حتى ظهور سعد الدين حموية في القرن السابع هـ / الثالث عشر م، وظهور اساتذة آخرين في التصوف الشيعي: حيدر آملي ، شاه نعمة الله وليّ الخ ، من الذين تتابعوا واحداً تلو الآخر حتى تاريخ النهضة الصفوية .

٤ — ولا بد لنا من ان نعرض الى العديد من الاعتبارات : فاذا تمسكنا اولاً بفكرة الولاية التي هي من صميم التشيع، واذا لاحظنا التغير الذي تتعرض له في التصوف السني، في مؤلفات استاذ كبير كحكيم الترمذي (أدناه الفصل السادس ، ٣) نفهم كيف ان في الأمر ما يفسر إنكار أئمة الشيعة للصوفية او لبعض مدارس معينة منها على الاقل . فعقيدة الولاية عند هؤلاء الأخيرين، تثبت مرور الولاية الى الاسلام السنة ، وتعطيل علم الامامة عندهم ولو أدى ذلك الى القول بعلم امامة بدون امام (تماماً مثل تلك المفارقة التي تقول بعلم مسيحية بدون مسيح) .

ونحن لا نستطيع ان نؤكد ان إنكار الأئمة لهذه المدارس، هو الذي سبّب

---

(١) سري السقطي : « سري بن المغلس السقطي ، كنيته ابو الحسن . يقال انه خال الجنيد وأستاذه . صحب معروفاً الكرخي . وهو اول من تكلم ببغداد في لسان التوحيد وحقائق الاحوال . وهو إمام البغداديين وشيخهم في وقته ، واليه ينتمي اكثر الطبقة الثانية من المشايخ المذكورين في هذا الكتاب » . عن « طبقات الصوفية » للسلمي . ط مصر ، ص ٤٨ .

اختفاء التصوف الشيعي. فثمة عاملان ثابتان: الأول هو وجود تصوف شيعي علني منذ القرن الثالث عشر الميلادي الى أيامنا هذه، والثاني هو ان (الأنساب) في أغلب الطرق الصوفية ، تبتدىء من احد الأئمة . اما الذين أنكروا صحة هذه الأنساب تاريخياً ، فلم يلتفتوا الى انه كلمـــا كانت هـذه الانساب أقل تاريخية ، كلما بدا وبان قصدها الى ان تعطي لنفسها نسبة روحيـة الى احد الأئمة الشيعة ، واضحاً وقوياً . ولا بد من ان يكون ثمة سبب لهذا . وهناك أخيراً وجه لا يجوز اهماله . فمن الممكن تفسير اختفاء آثار التصوف الشيعي المرئية لفترة من الزمن بمجيء السلجوقيين في القرن الرابع عشر الى السلطة في بغـــداد (اعلاء الاشاعرة) مجبرين الشيعة على التزام التقيـة التي سنها الأئمة انفسهم ، ولذلك فلا بد من ان نلتزم التروّي في أحكامنا والى أقصى حد .

٥ — ومن جهة ثانية ، فلقـــد كنا قد رجعنا فيا سبق ، في الملحوظات الأولية (الفصل الثـاني ، ٦) الى نموذج روحي شيعي خاص ؛ وهو نموذج وإن كان لا يعود الى الشيعة الا انه يتكلم بلغتهم التقنية . فما كان السهروردي ولا حيـدر آملي ولا الفلاسفة أمثال المير داماد والملا صدرا الشيرازي ولفيف سواهم ، بأصحاب طريقة ولا كانوا تابعين لطريقة صوفية . (ولنذكر ان كلمة « طريقة » تعني « سبيل روحي » ، وتلزم كذلك للاشارة الى جعل هذا السبيل مادياً ملموساً في أخوة او طريقة صوفية) . ويبدو ان اول مـا تقصـــد اليه الانتقادات الشيعية هو « التنظيم الطريقي » للتصوف وتوابعه : الخانقاه (الدير) ، والثوب الرهبـاني ، ودور الشيخ الذي يرمي الى الحلول محل الامام ، وخصوصاً الامام المستور ، المعلم والهادي الداخلي غير المنظور . ولا بد من الاشارة الى ان العلاقة المعاشة مع الشريعة في التشيـع (خاصة وانه يشكل أقلية) ليست هي نفسها لدى السنة . ومن هنا فان التشيـع هو بذاته طريقـــة روحية ، تعني تعليماً . وبالطبع فان مجتمعاً شيعياً ليس مجتمعاً من المعلّمين (اذ ان ذلك مناقض لفكرة التعليم) ولكن الوسط الشيعي هو

وسط تعليمي « وهمي » . فالشيعي بإخلاصة للأئمة المعصومين ، يتلقى منهم التعليم الذي يربطه برباط مباشر بالعالم الروحاني في « البعد العامودي » بدون ان يضطر للدخول في طريقة منظمة كما هي الحال عند السنة .

ولنفهم مجمل الظاهرة فانه من المهم ان نلاحظها في مختلف صورها . وفي مقابل الطرق والأخويات السنية ، توجد طرق صوفية شيعية ليس لها تنظيم خارجي (فلدينا في ايران الحالية طريقة شاه نعمة الله وتشعباتها العديدة وطريقة *Zahabis* الخ)... ولكنه من الضروري كذلك ان نتكلم عن العديد من الطرق التي ليس لها عند الشيعة تنظيم خارجي وحتى ولا تسمية. فوجودها روحي محض بمعنى انها تتعلق بتعليم شخصي لشيخ يكون اسمه مطوياً في بعض الأحيان عندما يتعلق الأمر بهذه الشخصية او تلك ، ثم لا يبقى في غالب الأحيان أي أثر مكتوب . ولدينا اخيراً حالة العويسيين الذين تنتهي تسميتهم الى اليمني عويس القرني ، وهو من اول اوائل الشيعة الذين عرفوا النبي وعرفهم بدون ان يلتقوا ابداً . وترد كذلك أسماء الذين لم يكن لهم استاذ أنسي خارجي مرئي، ولكنهم تلقوا كل شيء من دليل شخصي روحاني، وهذا بالتحديد، هو معنى الاخلاص للأئمة ومعنى ما يرمي اليه هذا الاخلاص. وبعض العويسيين مشهورون تماماً . وقد وجد بعض منهم بين السنة ولكن العدد الأكبر منهم شيعي .

٦ — بعد هذه الاعتبارات كلها ، يقتضي الاعتراف ان التأريخ للتصوف في صلته بالمظاهر الاسلامية الروحية الاخرى التي سبق لنا تحليلها في هذه الدراسة ، هو عمل ذو صعوبات جمة . وبالطبع فان تمييز حقب كبرى يظل ممكنا . اما الأتقياء من نساك الرافدين ، والذين اخذوا اسم الصوفيين ، فيقودونا الى مدرسة بغداد . وفي مقابل هذه المدرسة كانت مدرسة خراسان، ومذهب بعض كبار المعلمين ممن سنذكرهم بعد قليل ، تعلن عما يمكن ان يسمى فيما بعد «ميتافيزيقا التصوف» . ولن تغفل القضايا الأساسية التي سنشير

اليها ، أكثر من ان تعود بنا الى ما تعلمنا معرفته في التشيع : مثنوية الشريعة والحقيقة والظاهر والباطن وفكرة دور الولاية الذي يلي، في التاريخ القدساني، دور النبوة [1] . أما فكرة القطب الصوفي لدى السنة فليست سوى نقـل لفكرة الامام عند الشيعة ، وأما الحدود الصوفية الباطنية التي يحتل القطب الرأس منها ، فتظـل تفترض في جميع الأحوال فكرة الامام . وثمـة وقائع كثيرة ستجعل من هذه المسألة المطروحة هنا اكثر الحاحاً عندما سيتطرق الجزء الثاني من هذه الدراسة للحقب المتأخرة من التشيع وخصوصاً مذهب وتأثير مدرسة إبن عربي (المتوفي سنة ١٢٤٠) .

ولسوء الحظ فان المجال الضيق المحدود هنا لن يسمح لنا بمناقشة النواحي التي ذكرتها بعض الشروحات العامة على الصوفية (أثر الأفلوطينية، العرفان، التصوف الهندي الخ ...) لا بـل إننا لن نستطيع الاشارة إلا الى بعض كبار الوجوه الصوفية ، فالشُبّابُ اذن كثيرون ، نعني أنه لن يمكننا الكلام عن الكثير من أساتذة الصوفيـة ابتداءً بالخواجه عبد الله الأنصاري الحيراتي (٣٩٦ هـ / ١٠٠٦ م — ٤٨١ هـ ١٠٨٨ م) الذي احتفل بالذكرى التسعاية لوفاته في كانون مؤخراً في صيف (١٣٨١ هـ / ١٩٦٢ م) .

٢ ـ أبو يزيد البسطامي [2]

١ — هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان البسطامي . يتحدر مـن

---

(١) ولكن انظر « غولدزيهر » (كتـابه العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ١٦٦ من الترجمة العربية) فهو يقول: « وقد أمكن تقسيم الصوفيين من ناحية علاقتهم بالشريعة الى فريقين: أتباع الشريعة *Nomiste* والمنكرون لها *Anomiste* » . ثم يضيف انه حق الغنوصيون قد وقفوا حيال الشريعة موقفين متناقضين . فاذا صح كلام غولدتسيهر كان كلام المؤلف هنـا غير منطبق الا على فريق واحد من الصوفية .

(٢) طبقات الصوفية ص ٦٧ .

سلالة مزدكية قريبــة إذ ان جده لأبيــه كان زرادشتياً واعتنق الاسلام .
قضى ابو يزيد القسم الاكبر من حياته في بلدته بَسْطام (وليس بِسْطام)[1] ،
في شمالي شرقي ايران ومات هنــاك حوالي سنة ٢٣٤ او ٢٦١ هـ / ٨٧٤ م ،
وقد اعتُبر ، بحق ، واحداً من اكبر من أنتجهم الاسلام من المتصوفين خلال
قرون طويلة . ولقــد نال شهادات إعجاب كثيرة من شخصيات متفاوتة على
تعاليمه التي جاءت تعبيراً مباشراً عن حيــاته الداخلية بدون ان يلعب دور
الواعظ العام او يقوم بنشاط او يتحمل مسؤولية . والبسطامي لم يترك اي أثر
مكتوب . اما الأسامي في تجربته الروحية فقد وصلنا على شكل قصص او
حكَمٍ او مفارقات جمعهــا تلاميذه المباشرون او بعضٌ من زائريه ، وهي في
مجملها ذات قيمة ميتافيزيقية وروحانية لا تُقدَّر . وقد عُرفت هذه الحكَمُ في
تاريخ الاسلام باسم « الشطحات » ، وهذا المصطلح « شطحات » صعب الترجمة
الى الفرنسية ولكن يتضمن فكرة الصدمة التي تَشُدُّه .

٢ — وبين تلاميذ ابي يزيد البسطامي ، يجب ان نشير بشكل رئيسي الى
ابن أخيه ابو موسى عيسى بن آدم (وهو ابن أخيه البكر آدم) ، اذ بواسطته
عرف شيخ بغداد الكبير الجنيد مقالات ابي يزيد وترجمها الى العربية وأصحبها
بشروح لا يزال قسم منها محفوظاً (في كتاب اللمع للسراج) . ومن بين زواره
نستطيــع ان نذكر أبا موسى الدابيلي[2] (من دابل في أرمينيا) ، وابو اسحق
ابن هروي (تلميذ ابن أدهم) ، والصوفي الايراني الشهير احمــد بن خضرويه ،
وقد زار أبا يزيد خلال حجته الى مكة . اما أهم وأكمل مرجع عن حيــاة
ابي يزيد ومقالاته فهو « كتاب النور في كلمات ابي يزيد طيفور » لمحمد سهلجي

---

(١) ولكن انظر المرجع السابق وانظر « معجم البــلدان » ج ٢ ص ١٨٠ ، فهي ترد بكسر الباء .

(٢) ولكنه « الدبيلي » في « طبقات الصوفية » ص ٦٨ و٧٣ ، وكذلك في رواية السهلجي في كتاب النور . انظر تعليقنا التالي .

توفي سنة ٤٧٦ هـ / ١٠٨٤ م، طبعه عبد الرحمن بدري في القاهرة سنة ١٩٤٩. ولا بد من ان نضيف الى ذلك مجموعة الحكم التي جمعها روزبهان الباقلي الشيرازي وأرفقها بشرح شخصي جداً ضمن مـــا خصصه لشطحات الصوفية عموماً، (والطبعة الايرانية قيد الصدور) .

٣ – وثمة وجه أساسي في مذهب هذا الصوفي الايراني الكبير كما يظهر من خلال قصصه وشطحاته . فلديه وعي عميق للشرط الثـلاثي للوجود خلال أشكال ثلاثة : الأنانيـة (صورة الأنا) ومن خلال صورة الأنت (الأنتية) ومن خلال صورة الهو (الهوّية) . ومن خلال هذا الترتيب لوعي الوجود، يتحد الالهي والانساني ويتبادلان في فعل متعالٍ من المحبـــة والعشق . وفي الطريقة التي يصف بها ابو يزيد المراحل التي قطعها حتى يلغ قمة التحقيق الروحي لم كثيرة. ونحن هنا لا نستطيـع ان نورد منها الا نصاً واحداً على سبيل المثال:

« ولقد نظرت الى ربي بعين اليقين بعد ان صرفني عن غيره ، وأضاء فيّ بنوره فأراني من عجائب سرّه، وأراني هُويّتَه ، فنظرت بهويته الى انائيتي فزالت : نوري بنوره وعزتي بعزته وقدرتي بقـدرته ، ورأيت أنائيتي بهويته وأعظامي بعظمته ورفعتي برفعته. فنظرت اليه بعين الحق فقلت له مَن هذا ؟ فقال : هذا لا أنا ولا غيري [...] فلما نظرت الى الحق بالحق ، رأيت الحق بالحق فبقيت في الحق بالحق زماناً لا نفس لي ولا لسان ولا أُذن لي ، ولا علم حتى أن الله أنشأ لي علماً من علمه ولساناً من لطفه وعيناً من نوره » (١) .

٣ - الجنيد

١ – ولد الجنيد (ابو القاسم بن محمد بن الجنيد الخزّاز) ، وهو من أصل

---

(١) انظر «كتاب النور في كلمات ابي يزيد طيفور» للسهلجي ص١٣٨ من نشرة عبد الرحمن بدري . والحديث مروي عن محمد بن عبدالله الشيرازي المتوفى سنة ٤١٩ هـ باسناده الى مظفر بن عيسى المراغي عن شنذبين عن ابي موسى الدبيلي يقول سمعت أبا يزيد يقول .

ايراني في نهاوند وأمضى حياته كلها في العراق، او بتعبير أدق ، في بغداد ، حيث توفي فيها في السنة ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م . وفيهـــا تلقى التعليم العرفي على واحد من اكبر علماء تلك الحقبـــة : ابو ثور الكلبي ، وتعرّف على التصوف بواسطة عمه سري السقطي وبعض أساتذة الصوفية الآخرين من أمثال الحارث المحاسبي ومحمد بن علي الكسّاب الخ ... كان تأثير الجنيد في حيـــاته مثلما كان بعد مماته ، كبيراً جداً ، حتى لقد وسم الصوفية بشكل عميق جداً . ولقـــد وضعته شخصيته ومواعظه وكتاباته في المرتبة الاولى بين الصوفية الذين كانوا يدعون بـ « مدرسة بغداد » فكان يدعى بشيخ الطائفة .

وصلنا من أبحاث الجنيد خمسة عشر مبحثاً بينها قسم يتكون من رسائل كان يتبادلها مع بعض كبار الصوفية من معاصريه . ونجد في هـــذه الأبحاث تحاليل وتوضيحات للحيـــاة الروحية وبعض أفكارها كالصدق والاخلاص والعبادة . اما الابحاث الخالصة فتتكلم في هذا وذاك من المواضيـــع الروحانية الاسلامية التقليدية ، ككتاب « التوحيد » مثلاً ، من وجهتي النظر اللاهوتية والصوفية ، وكـ « كتاب الفنـــاء » حيث يدرس المؤلف فيه الشروط التي تؤدي الى حالة البقاء، و « آداب المفتقر الى الله » و « دواء الارواح » الخ...

٢ — ولا بد من تبيان نقطتين هنا من تعاليم هذا الاستاذ الكبير بالاستناد الى الاعتبارات التي عرضناها سابقاً (الفصل السادس ، ١) فنشير أولاً الى ان روحانية الجنيد مرتبطة بمثنوية الشريعة (او القانون الالهي الذي يتغير من نبي الى نبي) والحقيقة (الحقيقة الروحانية الباقية) . ونحن نعرف مما سبق ان هذه المثنوية قد احدثت منذ البداية ظاهرة التشيع الدينية ونعلم انها ركيزة علم إمامتها . ولقد عارض الجنيد تطرف بعض الصوفية الذين كانوا يستنتجون من تقدم الحقيقة « الأونتولوجي » على الشريعة ، بطلان الشريعة وانتساخهـــا عند دخول الصوفي في حرم الحقيقة الى الحـــد الذي يسمح بتجاوزها . ونحن نعرف ان الافتراق الذي حدث بين الشيعة الاثني عشرية والاسماعيلية قـــد

ابتدأ من هذه النقطة . وإذن فثمة فائدة كبرى «بإعادة التفكير» في معطيات هذا الموقف الروحاني وذلك بأخذها في كليتها ؛ فهـــذا الموقف لم يطرحه الصوفيون بمفردهم ولا يمكن تفسيره بالصوفية وحدها إطلاقاً .

أما النقطة الأساسية الثانية في مذهب الجنيد ، فتظهر من عقيدة التوحيد باعتبارها اساس تجربة الاتحاد الصوفي . وليس من شك في ان الجنيد قـــد احتضن هذه المسألة في كل شمولها وكرّس لها كتاباً كاملاً . فالتوحيد بالنسبة اليه ليس برهنةً (وتبياناً) لوحـــدة الموجود الالهي بواسطة حجج عقليـــة كما يفعل ذلك لاهوتيو الكلام وحسب، وإنما هو عيش لوحدة الله المتعالية نفسها. واذا كان هذا الالحاف خصيصةً روحانية صادقة ، إلا انه يذكرنا كذلـــك بالامام السادس جعفر وهو يُعلم بطانته كيف كان يتأمل النص القرآني حتى يسمعه مثلما سمعه من أوحي اليه من الذي أسمعه إياه [أي مثلما سمعه محمـــد من جبريل] .

٤ ـ حكيم الترمذي

١ ـ حكيم الترمذي ، او الترمزي بحسب اللفظ الفارسي ، (ابو عبد الله محمد بن علي الحسن او الحسين) عاش في (القرن الثالث هـ / التاسع م) ولا نعرف ، لا تاريخ ميلاده ووفاتـــه الصحيح ، حتى ولا الخطوط الكبرى في السيرة الخارجية لهذا الايراني البلخي . ويقتصر كل ما نعرفـه عنه على أسماء بعض معلميه وقصة منفاه من ترمذ مسقط رأسه . ونعـــلم كذلك أنه تابع دراساته في نيشابور . وفي مقابل ذلك فقد ترك لنا الترمذي بعض الأخبـــار المهمة عن حياته الداخلية وتطوره الروحي (وهي سيرة ذاتية اكتشفها هلموت رايتر مؤخراً) وبخلاف ذلك فان حكيماً قد ألّف كتباً عديـــدة حفظت في أغلبها .

٢ ـ يرتكز مذهب الترمذي الروحاني أساساً على فكرة الولاية . ولهذا

فان المسائل التي نشرناها في ملاحظاتنا الاولية (أعلاه الفصل السادس ، ١) ضرورية لنا هنا تماماً . وذلك ان فكرة الولاية هنا وكما نعلم ذلك مما سبق (أعلاه الفصل الثاني ، ٢) ، هي اساس التشيع نفسه، وان مفهوم ومضمون هذه الكلمة موجود في النصوص التي تروي تعاليم الأئمة ، قبل سواها . فيبدو والحالة هذه ، أن اعمال الترمذي هي اعمال او واحدة من اعمال ، يظل علينا ان ندرس كيف وبأية سيرورة [سياق] قد توصلت الى هـذه المفارقة من القول بولاية بدون علم إمامة باعتبار ان هذا الاخير اساس الاولى . وسنكتفي هنا بملاحظتين اثنتين :

الأولى : هي ان الترمذي يميز بين ضربين من الولاية : الولاية العامة والولاية الخاصة . ويعدّ فكرة الاولى [الولاية العامة] على مجموع المسلمين : فنطق الشهادة يكفي لخلق صلة مع الولاية ، تلك الولاية التي تصبح الصلة مع الله كذلك . وهي عامة (او مشتركة) بين جميع المؤمنين ممن قبلوا بالرسالة النبوية . أما الولاية الخاصة فهي واقع روحانية ، أصفياء الله [او اصدقاء الله] ، الذين يتكلمون معه او يتصلون به في حالة من الاتحاد التصاعدي الفعّال . ولا بد لنا من ان نتذكر ان فكرة الولاية المزدوجة هي فكرة قالت بها وشيدتها العقيدة الشيعية قبل سواها . ولانه ليس لدينا مجال لاقامة مقارنة بين الاثنين لسوء الحظ، فانه يجب علينا ان ترجع الى المحتوى الشيعي الأصيل لهذه الفكرة المزدوجة (أعلاه ٢ ، أ ، ٣). فلا يبقى لنا اذن سوى ان نلاحظ ان في صوفية الترمذي فساداً جذرياً في بنيانهـا او شيئاً من « علمنة » مفهوم الولاية العامة .

وأما الملاحظة الثانيـة فمن علاقات الولاية والنبوة في مذهب الترمذي ، فالولاية في رأيه تشمل مجموع الأنبيـاء بالاضافة الى مجموع المؤمنين عموماً. وذلك لان الولاية هي منبع إلهامهم واساس رسالتهم النبوية. وكان الترمذي يقول بأن الولاية في ذاتها هي في مرتبة أسمى من مرتبة النبوة لأنهـا دائمة

وليست مرتبطة لحظة من الزمن كما هو الحال مع النبوة . وفي حين ان دور النبوة يكتمل تاريخياً بقدوم آخر نبي فان دور الولاية يشير الى نهاية الأزمنة نتيجة لوجود الأولياء .

بالغاً ما بلغت فائدة هذه الترسيمة ، إلا انها لا تفيد احداً من الناس ممن اعتادوا على علم النبوة الشيعي ، بشيء ؛ إلا ان يقول أن توازن هذا العلم يمكن ان ينقلب وبدون ان ينتبه احد ، فيما لو كانت المصادر الأخرى مفقودة . ولقد رأينا سابقاً (أعلاه الفصل الثاني) كيف ان فكرة دور الولاية الذي يتلو دور النبوة ، هي بدهية اساسية في التشيع وحكمة اللدنية ، وكيف انها تفترض بُعدَين اثنين للحقيقة النبوية الباقية باعتبار ان كلاً من علم النبوة وعلم الامامة يفتقر واحدهما للآخر . وهاتان الملاحظتان مترابطتان ، وذلك لأن ما نلاحظه في هذه النقطة او تلك ، هو ان كلاً منهن تمثل عملية تنتهي دائماً الى الاحتفاظ بفكرة الولاية مستبعدة علم الإمامة الذي هو معينها وأساسها . وهكذا تنطرح امامنا مسألة كبيرة ستؤثر على تاريخ الروحانية الاسلامية في مجمله ، ولكنها ليست مشكلة بالنسبة للمؤلفين الشيعة .

٥ ـ الحــــلاج

١ ــ الحلاج هو ألمع الشخصيات التي تمثّل الصوفية بمـا لا يقبل الشك . فقد تجاوزت سمعته دائرة النخبة من المسلمين الروحانيين الضيقة ، كما دوّت مأساة سجنه ومحاكمته في بغداد مثلما دوى استشهاده في سبيل الاسلام الصوفي في الآفاق . والادب الذي كتب عنه في كل اللغـات الاسلامية جمٌ وكثير . وتعمُّ شهرته حالياً بلاد الغرب بفضل اعمال لويس ماسينيون الذي كان طابعاً وشارحاً له . ونحن نرجع الى هذه الاعمال ونتوقف عندها مكتفين في هــذه اللحظة بسيرته التي تمثل ، في حدّ ذاتها ، تعليماً كاملاً .

٢ – هو ابو عبدالله الحسين بن منصور الحلاج، وهو حفيد رجل زرادشتي؛ ولد في طور (او تور) من مقاطعة فارس (جنوبي غربي ايران) في جوار قلعة البيضاء [١] ، في سنة ٢٤٤ ﻫ / ٨٥٧ م . تلقى تعليمه وهو بعد حدث على صوفي شهير هو سهل بن التستري ثم صاحبه بعد ذلك في منفاه بالبصرة . وفي سنة ٢٦٢ ﻫ / ٩٦٧ م انتقل الحلاج الى بغداد حيث تتلمذ على عثمان بن عمر المكي أحد كبار الأساتذة الروحانيين في تلك الحقبة ، وبقي بصحبته ثمانية عشر شهراً تزوج أثناءها ابنة احد زملائه . وفي سنة ٢٦٤ ﻫ / ٩٧٧ م تعرّف الحلاج بالجنيد (انظر اعلاه الفصل السادس، ٣) ومارس تحت إشرافه « تمارين » الحياة الروحية ، وألبسه الجنيد الخرقة بيده . إلا ان الحلاج عاد فقطع علاقاته مع الجنيد وغالبية أساتذة الصوفية بعد عودته من حجته الأولى الى مكة . ثم انتقل الى تستر [واسط] (جنوبي غربي ايران) ومكث هناك اربع سنوات . وأهم ما في هذه الحقبة هو اختلافه المتزايد مع الفقهاء وأهل السنة .

إلا ان العلاقات عادت فتوترت حتى ان الحلاج عاد فرمى ، خلال السنوات الأربع التي تلت ذلك ، بخرقته الصوفية ليختلط بالشعب واعظاً مرغباً بالحياة الروحية . ويقال انه كانت له علاقات طيبة جداً بالطبيب الفيلسوف الرازي (انظر أعلاه الفصل الرابع، ٤) ومع المصلح «الاشتراكي» أبو سعيد الجنابي وحتى مع بعض السلطات الرسمية مثل الأمير حسن بن علي التودي . ثم جاب الحلاج المقاطعات الايرانية من خوزستان في الجنوب الغربي الى خراسان في الشمال الشرقي وكان يمارس الحياة الدينية بدون ان يعير الأعراف القائمة كبير التفات داعياً الناس الى ممارسة الحياة الداخلية . وفي سنة ٢٩١ﻫ/ ٩٠٥ م أتم الحلاج حجته الثانية الى مكة ثم انتقل الى مناطق بعيدة في الهند

---

(١) هكذا يسميها ياقوت الحموي في معجم البلدان : « هي اكبر مدينة في كورة اصطخر ، وسميت البيضاء لأن لها قلعة بيضاء تبين من بعد ويرى بياضها » .

وتركستان او قل الى حدود الصين . ولقد استطاع ان يكسب محبة الجميع فكان يدعى بالشفيع وقد أسلم بفضل إشعاعه الكثيرون .

٣ – وفي سنة ٢٩٤هـ/٩٠٨م عاد الحلاج الى مكة للمرة الثالثة وبقي هنالك سنتين ثم عاد الى بغداد واستقر فيها مكرساً نفسه للوعظ العام ويختار لمواعظه المواضيع الروحانية والميتافيزيقية الكبرى . كان يعرض مذهبه ويؤكد ان غاية الكائنات جميعاً ، وليس الصوفي وحده ، هو الاتحاد مع الله ، وهو اتحاد يتحقق بالحب ويحتاج الصوفي فيه الى عمل إلهي تحويلي ينقل الموجود الى وضعه الأسمى . غير ان هذه الأفكار العظيمة ما لبثت ان أثارت معارضة الناس له . فثمة معارضة الفقهاء ، وهناك معارضة الصوفيين وتحفظ بعض الصوفية .

أما الفقهاء فكانوا يأخذون على مذهبه في الاتحاد الصوفي ، أنه يخلط بين الالهي والانساني ، فينتهي الى ضرب من الحلولية . وأما السياسيون فكانوا يتهمونه بأنه يزرع الفتنة في العقول ويعاملونه كمشاغب . واما الصوفية فكانوا يلتزمون التحفظ حول شخصية الحلاج لأنهم كانوا يعتبرون انه كان يرتكب حماقة كبرى بنشره أسراراً إلهيـة على عامة من الناس لم تتهيأ لا لتلقيها ولا لفهمها . وكذلك كان حكم الشيعة والباطنية عموماً عليه ؛ فالحلاج قد ارتكب خطيئة في رأيهم بإبطاله نظام التقيـة جهاراً . وأخيراً فقد تآمر الفقهـاء والسياسيون على اصدار فتوى ضده وحصلوا عليها اخيراً من فقيه بغداد الكبير ابن داود الأصفهاني اذ أعلن هذا الاخير ان مذهب الحلاج خاطىء ويشكل خطراً على العقيدة الاسلامية ، فجعل قتله حلالاً .

٤ – أوقفت الشرطة العباسية الحلاج مرتين وسجن سنة ٣٠١هـ / ٩١٥ م ثم أدخل أمام الوزير ابن عيسى إلا ان هذا الاخير كان ورعاً متحرراً فعارض في إعدامه . وأبقي على الحلاج في السجن ثماني سنوات وسبعة أشهر . إلا ان الأمور عادت فاختلفت مع قدوم وزير جديد الى السلطة هو حامد وهو عدو لدود للحلاج وتلامذته ، فعـاد أخصام هؤلاء الأخيرين الى ملاحقتهم وظلوا

يبحثون عن فتوى بالإعدام حتى حصلوا عليها من القاضي أبو عمر بن يوسف . وفي هذه المرة نفذت الفتوى بالرجل وأعدم الحلاج في الرابع والعشرين من ذي القعدة سنة ٣٠٩ هـ الموافق ٢٧ آذار سنة ٩٢٢ م .

٦ ـ احمد الغزالي

والعشق الخالص

١ ـ أظهرت لنا الفتوى التي أصدرت أعلاه ضد الحلاج ، إسم القاضي ابن داود الأصفهاني . وتظهر في هذه الواقعة المأساة العميقة التي كانت تعاني منها النفوس . ذلك ان ابن داود الأصبهاني هو فارسي كما يشير الى ذلك اسمه . (ولقد توفي في سنة ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م عن اثنين واربعين عاماً) وهو مؤلف لكتاب ـ رائعة يمثل قمة النظرية الأفلاطونية في العشق بالعربية . (كتاب الزُهَرَة، الكوكب المشهور، كما يقرأ كتاب الزَهْرَة) وهو مجموعة مقطوعات واسعة يمتزج فيها الشعر بالنثر وتمجد الحب المثالي الأفلاطوني المتمثل في الحب العذري . ولقد كان مصير مؤلف هذا الكتاب مطابقاً للمصير الذي طالما مجّده شعراء قبيلة مثالية في جنوبي جزيرة العرب على تخوم اليمن ، نعني بهم بني عذرة الاسطوريين ، وهم شعب مختار طاهر « يموت الفرد عندهم عندما يحب » . والمؤلف يختصر ، خلال مجموعته الطويلة الاسطورة الافلاطونية التي نجدها في حوار « المائدة » ليستنتج اخيراً : « وحكي عن أفلاطون انه قال ما أدري ما الهوى ولكنه جنون إلهي لا محمود ولا مذموم [1] » .

---

(١) كتاب « الزهرة » ص ١٥ السطر ١٨ حتى ٢٠ من الطبعة الاولى ١٩٣٢م / ١٣٥١هـ . وهذه الطبعة مأخوذة عن النسخة المخطوطة الوحيدة الموجودة في دار الكتب المصرية . نشرها لويس نيكل البوهيمي بمساعدة ابراهيم طوقان .

ولقد بشر الحلاج هو الآخر بعقيدة الحب ومع هـــذا فقد حكم عليه ابن داود . ولكي نفهم هذه المأساة فلا بد لنـا من ان نتأمل في الموقف بجملته كما يتضح عند الصوفيين المتأخرين عن الحلاج وخصوصاً عند احمد الغزالي وروزبهان الباقلي الشيرازي (المتوفي سنة ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م) الذي كان افلاطونياً وفي نفس الوقت شارحاً وموسعاً للحلاج . نستطيع اذن ان نتكلم عن غموض او عن ازدواجية في هذه الافلاطونية الاسلامية ، وعن إمكانية ازدواجية [او غموض] موقفها امام الدين النبوي وذلك لأن ثمـة طريقتين لعيشها وفهمها . وما يمكن ان نسميه تجلياً [او ظهوراً إلهياً] *Théophanisme* عند روزبهان ، إن هو الا تأويل للمعنى النبوي للجمال ، وهو تأويل يقيم ، هنا ايضاً ، ضرباً من الاتصال بين الظاهر والباطن (او المعنى المستور). فأما ابن داود ، وهو ظاهري، فيرى ان المعنى المستور يظل مقفلاً . وأما روزبهان فيرى ان المعنى المستور للصورة الانسـانية هو ظهور [او تجلٍّ] أصلي . فقـد تكشّف الله لذاته في الصورة الآدميــة ، في الانسان الملكوتي الذي أوجِـدَ في عالم الأزل والذي يمثل صورته الخاصة . ولهذا فان روزبهان كان يتذوق أبيــات الحلاج الشهيرة هذه بشكل خاص :

سبحــان من أظهر ناسوته ... سرَّ سنا لاهوته الثـــاقب
ثم بــدا لخلْـقِه ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب

وكان يبني على هـــذا السر صلة العشق الانســاني والعشق الالهي . ولم يكن لابن داود ان يقرّ الحلاج على هذا القول فانحاز ضده .

ونحن لا نستطيع ان نورد هنا آخر كلمات ابن داود ولا السطور الأخيرة من « ياسمين العشاق » لروزبهان (انظر القسم الثـــاني من هذه الدراسة) . ولكننا نستطيع ان نقول أن هذه الكلمات وتلك تعطينا نموذجاً كاملاً لوضعية ومصير افلاطونيَّ الاسلام هذين في قلب الدين النبوي . ولقــد كان ابن داود

(الافلاطوني) يخشى ، شأنه في ذلك شأن اللاهوتيين (من الحنـابلة الجدد وسواهم) ، ان يقع في التشبيه ، اي تشبيه الله بالانسان ، اذ ان هـذا يفسد تعـالي الوحدانية المجردة ، اي المفهوم الظاهري المحض للتوحيد . وقد رفض بعض الصوفية ان ينسبوا العشق *Eros* الى الله. واعتبر آخرون العاشق العذري مثالاً للعاشق الصوفي الذي يتوجه بعشقه الى الله . الا أن في هذه الحالة ضرباً من التحويل *Transfert* ، فتجري الامور كما لو كنا ننتقل من موضوع انساني الى موضوع إلهي . ولهـذا فان الافلاطوني (الثاني) روزبهان يرى ان مثل هـذا التحويل الورع إن هو في حدّ ذاته الا شرك ، لأن من غير الممكن ان نمرّ بين وهدتيّ التشبيه والتعطيل الا عن طريق العشق الانساني، فالعشق الالهي ليس تحويلا للعشق الانساني ، وانما هو استحالة في العاشق الانساني ذاته. ولقد قاد الإدراك الظهوري للجمال روزبهانَ الى علم نبوة جمالي .

فما يجب ان نذكره هنا هو ان « جماعة العشاق » يجدون في روزبهان مثالهم الأكمل . وهكذا تصبح هـذه الثلاثية عشق — معشوق — عاشق ، سرّ التوحيد الباطني . وفجيعة ابن داود الأصبهاني تكمن في انه لم يستطع ان يتنبأ بهذا السر وان يعيش هذه الوحدة الالهية. اما احمد الغزالي وفريد العطار، فسيعلمان أنه اذا كان العاشق يتأمل نفسه في المعشوق، فان المعشوق لا يستطيع في مقابل ذلك، ان يتأمل نفسه وجماله الا في نظرة العاشق الذي يتأمله. ولهذا فان العاشق والمعشوق في مذهب احمـد الغزالي عن العشق الخالص ، يجوهر أحدهما الآخر في وحدة حقيقة العشق .

٢ — احمد الغزالي (المتوفي سنة ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م في قزوين من أعمـال ايران) ، هو أخ ذلك اللاهوتي الكبير ابو حامد الغزالي (الفصل الخامس ، ٧) ، ولعله قد أفلح في ممارسة بعض التأثير عليه « ولكنه لم يفلح في إيصال هذا الهوى الجامح للعشق الخالص اليه ، ولا تلك الرغبة التي تشتعل في تأليفه وتبقى بدون عزاء » (لويس ماسينيون) . ولقـد مارس ذلك المختصر الذي

ألّفه بلغة فارسية صعبة ومركزة (سوانح المشاق) تأثيراً كبيراً . ويتألف هذا الكتاب من مقطوعات ، وتتعاقب فصوله القصيرة فلا تجمع فيا بينها الا صلة متراخية ، ولكنه يقدم سيكولوجية دقيقة جداً . وكا كتب عنه هلموت رايتر ، وهو صاحب الفضل في طباعة هـذا المتن الثمين : « انه لمن الصعوبة بمكان ان نجد كتـاباً يبلغ فيه التحليل النفساني مثل هذه الغزارة » . ونحن نترجم لك مقطعين قصيرين منه :

« (1) حقيقة عشق جون بيـدا شوذ عاشق قوتِ معشوق آيذنه معشوق قوت عاشق ، زيراكه عاشق در حوصلهء معشوق توانذ كنجيد ، أما معشوق در حوصلهء عاشق نكـنجذ .

(2) پروانه كه عاشق آتش آمذ قوت أو دد دوري إشراقست ، طلايهء إشراق اورا ميزباني كنذ ودعوت كنذ واو بپّر همت خوذ در هواي طلب أو پرواز عشق مي زند ، أما پرش جندان بايذ تابذو رسذ ، جون بذو رسيذ نيز (؟) اورا روشي نبوّذ ، روش آتش دا بوذ درو واورا نيز قوتي نبوذ قوت آتش را بوذ ، واين بزرك مرّيـست ، يلك نـفـس أو معشوق خوذ كردز كال أو إيلست ، (39) .

عشق هـتيست كه أو ممشوق متعالي صفة خواهذ ، پس هو مشوق كه در دامِ وصال توانذ افتاذ بمشوقي نپسنذذ اينجا بوذكه جون يا ابليس كفتنذ: « وإنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي » (٣٨ / ٧٨) كفت « فَبِعِزَّتِكَ » (٣٨ / ٨٢) يعني مَن خوذ اذ تو اين تعزّز دوست دادم كه ترا هيج كس دروا نبوّذ ودر خورد نبوّذ ، كه اكر تدا جيزي در خورد بوذي آنكه نه كال بوذي در عزّت (64) [١] » . وهكذا تنشأ تلك القضية الشهيرة نعني « إبليس الملعون بالحب » .

(١) هذا النص مأخوذ من كتاب « سوانح احمد غزالي » الذي صححه هلموت رايتر ونشر=

٣ - وليس بامكاننا ان نفصل إسم احمد الغزالي عن اسم تلميذه المفضّل : عين القضاة الهمذاني الذي مـات مقتولاً عن ثلاث وثلاثين سنة (٥٢٥ هـ ١١٣١ م) . ولقد كان مصيره الفجيع على غرار مصير الحلاج وبالمصير الذي سيلاقيه السهروردي (أدناه الفصل السابع) شيخ الإشراق . كان عين القضاة قاضياً ومتصوفاً وفيلسوفاً ورياضياً. وتجد احد كتبه (التمهيدات) غنياً جداً بالمعلومات عن قضية العشق الصوفي خصوصاً ، وهو يشرح فيه مذهب أحمـد الغزالي . وقد شرح هذا الكتاب بتطويل كبير ، صوفي هندي من القرن الخامس عشر هو السيد محمد حسين جيزو دَرّاز : « ازدانت العظمة الالهيـة فحلّ الكلام واختفى الكاتب » . « الله متعال جداً فـلا يعرفه الأنبياء ناهيك بسواهم » .

= في استامبول مطبعة معارف ١٩٤٢ لجمعية المستشرقين الالمانية ورقم الكتاب بين النشريات الاسلامية التي تصدر عن هذه الجمعية هو ١٠ .

وهذا النص من فصل رقم ٣٩ اي صفحة ٥٩ من الكتاب ثم كل الفصل ٦٤ اي صفحة ٩٤ من الكتاب وهذه هي ترجمته العربية :

« حينما يوجد العشق حقيقة ، يصبح العاشق قوتاً لمعشوقه لا المعشوق لعاشقه إذ يمكن ان يحتوي العاشق وجود (حوصلة) المعشوق (...) فالفراشة التي تعشق النار، يكون وجودها في البعد عن الشعلة . فظل الشعلة يستضيفها ويدعوها ، والفراشة تطير ، بأجنحة همتها ، في أجواء طلب الشعلة ، ولكن يجب ان يكون طيرانها محدوداً بالوصول الى الشعلة . وحينما تصل اليهـا لا يكون لها وجود . فليس للفراشة بعد الوصول (او الوصال) ، ان تخطو نحو الشعلة وانما هي الشعلة تسري في ذات الفراشة . فليست الشعلة قوت للفراشة وانما الفراشة هي قوت الشعلة وهذا سر عظيم . ففي لحظة تصبح الفراشة معشوقة لذاتها (لأنها اصبحت الشعلة) وهـذا هو كمالها . (من فصل ٣٩) .

« العشق له همة عالية لأنه يتطلب المعشوق ذا الصفات المتعالية . فكل معشوق يمكن الوصول اليه لا يختاره العشق . من هنا فهمنا قيل لإبليس : « وإن عليك لعنتي » (الآية ٧٨ من سورة ص) ، قـال : « فبعزتك » (الآية ٨٢ من نفس السورة) ويقصد انه يعشق من الله تعززه الذي لا يمكن ان يصل اليه أحد ولا يكون في متناول أحد . ولو كان ثمة شيء جدير بك لما كان لك الكمال والقوة » (فصل في همة العشق رقم ٦٤) .

٤ – ولا نستطيع هنا ان نغفل ذكر مجدود بن آدم الضاعي (المتوفي حوالي ٥٤٥ هـ / ١١٥٠ م) وهو مؤسس الشعر التعليمي الصوفي بالفارسية . وأهم تآليفه قصيدة طويلة سماها « سير العباد الى المعاد » ويصف فيها على شكل سرد قصصي يأتي بصيغة المتكلم المفرد ، سياحة في عالم الأفلاطونيين المسلمين . وتتم هذه الرحلة بشخص العقل نفسه (او ما كان يسميه العشاق في عصر دانتي بـ *Madonna intelligenza*) . ولقد كان هذا هو موضوع قصة ابن سينا « حي بن يقظان » وقصص السهروردي النثرية وكل ذلك الأدب الذي يحكي عن موضوع المعراج . وهنا ايضاً ستجد تلك البنية التي ستتوسع في الملاحم الصوفية الواسعة التي كان ينظمها بالفارسية فريد الدين العطار وعصّار التبريزي والجامي وآخرون أقلّ شهرة .

٥ – قد تسمح لنا هذه الاشارات المختصرة بأن نعرف ما يدعى «ميتافيزيقا الصوفية » . ويسير بنا روزبهان الشيرازي نحو القمة التي يمثلها معاصره الفتى محي الدين بن عربي الذي يشكل بمجمل حكته الالهية الصوفية تراثاً لا نظير له. ولقد خلّفنا وراءنا الفلاسفة « الآخذين بالهلينية » فهل يلتقي السبيل الذي اتبعوه بميتافيزيقا الصوفيـة ؟ ام ان اهداف كل منهما متباعدة الواحدة عن الاخرى لدرجة انها تبرر سخرية الصوفية من الفلاسفة وقد رأوهم يتخبطون دون ان يتمكنوا من الوصول الى سواء السبيل . أما نحن فنستطيع ان نجيب بأن فلسفة السهروردي وميلاد الفلسفة الاشراقية معه ، إنما تستجيب لتلك المتطلبات العميقة التي تقتضيها تلك الثقافة التي لا يمكن ان يفصل فيها بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الروحانية .

الفصل السابع

السهروردي وفلسفة النور

١ - إحياء حكمة فارس القديمة

١ — تجعلنا دراساتنا المتأخرة في موضع نحسن فيه تقدير أهمية مؤلفات شهاب‌الدين يحيى السهروردي الذي يكنّى عنه عادة باسم « شيخ الاشراق ». وتقع هذه المؤلفات على مفترق طرق في موقع ممتاز . ترك السهروردي هذا العالم قبل ابن رشد بسبع سنوات تماماً ، أي في نفس اللحظة التي كانت « المشائية العربية » في الاسلام المغربي تجد تجسيدها الأخير في مؤلفات ابن رشد ، حتى ان المؤرخين الغربيين نتيجة لخلط مشؤوم بين مشائية ابن رشد والفلسفة ، قد ظلوا يعتبرون ان مصير الفلسفة في الاسلام قد انتهى مع ابن رشد . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فقد أنارت اعمال السهروردي الطريق الجديد الذي مشى عليه العديد من المفكرين والروحانيين حتى أيامنا هذه . ولقد ألمحنا فيما سبق الى ان الأسباب التي أدت الى سقوط واختفاء السينوية اللاتينية هي نفسها التي أدت بالمقابل الى استمرار السينوية في ايران ؛ ولكن مؤلفات السهروردي لن تغيب لسبب او لآخر ، من أفق هذه السينوية .

٢ — ويظل وجه السهروردي (الذي يجب ألا نمزجه مع أسميائه الصوفيين

عمر وابو النجيب السهروردي) مزداناً بفتنة الصبا ، وذلك لأن مصيره البائس انتزعه من مشاريعه الواسعة في زهرة العمر . فقد كان له من العمر ٣٦ سنة (٣٨ سنة قمرية) . ولد سنة ٥٤٩ هـ / ١١٥٥ م في الشمال الغربي من ايران في ميديا القديمة بسهرورد ، وهي مدينة كانت لا تزال مزدهرة ابان الاضطرابات المغولية ، وقد درس في حداثته الباكرة في مراغة بأذربيجان ، ثم قدم أصبهان في وسط ايران؛ ولا بد انه وجد السُّنة السينوية لا تزال حية هناك . ثم أمضى بعدها عدة سنوات في الأناضول [1] حيث تلقى احسن استقبال من عدة من أمراء روم السلاجقة واخيراً تحول الى سوريا التي لن يعود منها ابداً . وقد اقام عليه الفقهاء دعوى سيتضح معناها في نهاية هذا الفصل . وما كان لشيء ان يخلصه من نقمة ذلك الشخص المتعصّب الذي هو صلاح الدين الأيوبي ، حتى ولا صداقة حاكم حلب ابن صلاح الدين الملك الظاهر الذي اصبح فيما بعد صديقاً حميماً لابن عربي . فمات شيخنا الفتى بصورة سرية في قلعة حلب في ٢٩ تموز سنة ١١٩١ م . وكُتّاب السير عموماً يدعونه بالشيخ المقتول ، اما تلامذته فيفضلون ان يدعوه بالشيخ الشهيد .

٣ — ولكي نفهم منذ البداية مقصد مؤلفات السهروردي ، فلا بد لنا من ان ننتبه الى الفكرة المبطنة التي تشير اليها تسميته لكتابه الرئيسي « بحكمة الاشراق » وهي فكرة حكمة لدنية مشرقية سيتابعها بتصميم واضح كإحياء لحكمة فارس القديمة . والوجوه الكبيرة التي تتحكم في سير المذهب هي « هرمس وافلاطون وزرادشت » . فلدينا اذن الحكمة الهرمسية من جهة (ولقد سبق

(١) يذهب الاستاذ المؤلف الى هذا الرأي نفسه في ص ٩٨ من الطبعة العربية التي حققها بدوي لرسالة « اصوات اجنحة جبريل » ، ومن قبله ذهب الاستاذ ماسينيون الى نفس الرأي في « نصوص لم تنشر » باريس ١٩٢٩ . وهم يستندون في ذلك الى « تاريخ السلاجقة » لكرمين خليل ثم الى كتاب « اللمع في البدع » لادريس بن بيدكن التركماني وكذلك الشهرزوري في مخطوط جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٣٧ ورقة رقم ٢٣٤ .

لابن وحشية ان أشار الى تقليد يجعل الاشراقيين فئة كهنوتية يرجع نسبها الى أخت هرمس) ومن جهة ثانية ، فان الربط بين افلاطون وزرادشت، والذي قام بمثله الفيلسوف البيزنطي *Gémiste Pléthéon* في مطلع عصر النهضة ، هو العامل المميز للفلسفة الايرانية في القرن الثاني عشر .

والآن ، فان ما يجب ان نسجله من المبادىء ذات الفحوى السهروردية ، هي مبادىء « المشرق » و « الحكمة اللدنية المشرقية » . ولقد كنـا أشرنا فيما سبق الى وجود مشروع «حكمة» او « فلسفة مشرقية » لدى ابن سينا . والسهروردي يعي علاقته مع سابقيه حول هـذه النقطة تماماً . فقد عرف « الكراريس [1] » التي تبدو وسيلة للحفاظ على منطق المشرقيين ، كما عرف ما بقي من مسائل « كتاب الانصاف » (اعـلاه الفصل الخامس ، ٤) . وأكثر من هذا! فقد أفاد من فكرة المشرق كما تبدو في قصة «حي بن يقظان». وهو يعرف ذلك حتى أنه عندما يتابع تأليف القصص الرمزية التي تعنى بالتعليم الروحي ، على غرار ابن سينا ، نجده يمتدح القصة السينوية إلا انه يقوم بـما يشبه بادرة إشارة رائعة ، لكي يُسجّل ان قصته عن « الغربة الغربيـة » تبتدىء حيث تنتهي قصة ابن سينا [2] . غـير ان الشيء الذي لا يرضيه في

---

(١) لا بل ان المؤلف يشير في مقدمته على « مجموعة في الحكمة الالهية » ص XL هامش رقم ٥٦ الى ان الملا صدرا كان يحوز هذه الكراريس وإن لم يكن يناقشها .

(٢) لعل المؤلف يشير الى مطلع قصة « حي بن يقظان » للسهروردي ص ١٣٥ من طبعة احمد امين بالقاهرة او ص ٢٧٥ من « قصة الغربة الغربية » من طبعة المؤلف : « اما بعد فاني لما رأيت قصة حي بن يقظان صادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والاشارات العميقة متعرية من تلويحات تشير الى الطور الاعظم (...) المستودعة في رموز الحكمـاء ، المخبأة في « قصة سلامان وابسال » التي رتبها صاحب قصة « حي بن يقظان » ، وهو السر الذي ترتب عليه مقامات اهل التصوف واصحاب المكاشفات، ومـا أشير اليه في رسالة « حي بن يقظان » الا في آخر الكتاب حيث قيل : « وربما هاجر اليه افراد من الناس » الى آخر الكلمات ، فأردت ان أذكر منه شيئاً في طراز قصة سميتها انا « قصة الغربة الغربية » . » . ولتتأكد من هذا الفهم انظر مقدمة المؤلف على هذه الرسالة ص 88 من نشرته لها عام ١٩٥٢ في «مجموعة درم مصنفات».

القصص الرمزية هو ذات الشيء الذي لا يرضيه في المسائل التعليمية . فلقد أقام ابن سينا مشروع « فلسفة مشرقية » حقاً ، ولكن مشروعه ، نتيجة لأسباب قاطعة ، مهيأ للفشل . واذاً فان شيخ الاشراق يدعو أيّاً من أراد التعرف الى « الحكمة المشرقية » ، الى دراسة كتابه هو . فالتقابل الذي طالما أريد إقامته بين فلسفة ابن سينا « المشرقية » وفلسفة السهروردي « الاشراقية » ان هو إلا تقابل لا يستند الى معرفة كافية للنصوص ، ولذلك لأسباب لن نستطيع ايرادها هنا [1] .

اما السبب الذي يشرح بهالسهروردي قصور ابن سينا عن تحقيق مشروع الفلسفة المشرقية ، فهو أن ابن سينا يجهل الأصل المشرقي نفسه ، الأصل الذي يُحقّ الصفة المشرقية . فابن سينا لم يعرف هذا الاصل الذي نشأ لدى حكماء فارس القديمة (الخسروانيين) والذي هو الحكمة اللدنية الحقيقية . « وكان في الفرس ، يقول شيخنا ، أمة يهدون بالحق وبه كانوا يقولون ، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس ، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله، فيالكتابالمسمى بحكمة الاشراقوما سبقت الى مثله[2]» .

وكذلك كان رأي خلفائه الروحيين . فصدرا الشيرازي يتكلم عن السهروردي كـ « شيخ أتباع المشرقيين والمحيي رسوم الفرس في قواعد النور والظلمة [3] » هؤلاء المشرقيون يتصفون ايضاً بأنهم أفلاطونيون . فشريف

---

(١) يقصد المؤلف الى كتاب نالينو « *Filosofia « orientale » od « illuminativa di Avicenna. RSO X (1925)* . فنالينو يلح بشكل خاص على انه لا يمكن قراءة مشرقية على انها مُشرقية والمؤلف وإن كان لا يرد على نالينو هنا الا انه يرد عليه في مقدمته على « مجموعة في الحكمة الالهية » في الصفحة *XXXVII* وما يليها. وسيعود المؤلف فيذكر اسم نالينو صراحة في « مشرق الانوار » من هذا الفصل الفقرة ٢ .

(٢) « رسالة كلمات التصوف » *207 . b* .

(٣) الملا صدرا الشيرازي « كتاب الاسفار الاربعة » ط . طهران ١٢٨٢ صفحة ٥٨٣ . ومقدمة المؤلف على « مجموعة دوم مصنفات » بطهران ص 7 .

الجرجاني يُعرّف الاشراقيين او المشرقيين « كفلاسفة رئيسهم أفلاطون »[1].
ويقول أبو القاسم الكازروني (١٠١٤ هـ / ١٦٠٦ م) « كما ان الفارابي هو مجدّد فلسفة المشائين واستحق لهذا لقب « المعلم الثاني »، كذلك السهروردي، فقد أحيا وجدّد فلسفة الاشراقيين في العديد من كتبه وأبحاثه » . فالتقابل بين الاشراقيين والمشائين هو متأخر جـداً . وإذن فمصطلح « أفلاطونيي فارس » يشير الى هـذه المدرسة التي ستكون إحدى خصائصها ان تؤوّل النماذج الأصلية [المثل] الافلاطونية بتعابير علم – ملائكة زرادشتي .

٤ – والسهروردي يوسّع هذه الفكرة الرئيسية في مدونة واسعة (٤٩ كتاباً) . فهي واسعة اذا ما فكرنا بقصر حياته . وتتألف نواة هذه المدونة من ثلاثية عقائدية : ثلاثة أبحاث وكل منها ثلاثة كتب ؛ وهي تشمل المنطق والطبيعة والميتافيزيقا . وكل مسائل المنهاج المشائي نجدها مبحوثة في هـذه الكتب وذلك لسببين : أولاً في سبيل تقديم إلمامة شاملة باعتبار ان التكوين الفلسفي المكين هو أمر ضروري لكل من يريد ان يسير في السبيل الروحي. فاذا كان حقاً على كل من يتراجعون أمام هذا السبيل الروحي ان يكتفوا بالتعليم المشائي ، فانه لا بد بالتالي بالنسبة لمن يمضون فيهـا ، من ان يحرروا الحكمة اللدنية من الجدل العقيم الذي أعتم به المشائيون والمتكلمون، مدرستو الاسلام، سبيل هذه الحكمة . فاذا حدث ان انبثقت فكرة المؤلف العميقة خـلال أبحاثه هنا وهناك، فذلك إنما يكون بالرجوع دائماً الى الكتاب الذي تمهد له هذه الابحاث ، الكتاب الذي يحتوي سر المؤلف : كتاب « حكمة الاشراق » .

---

(١) الإشراقيون طائفة رئيسهم افلاطون » الجرجاني « كتاب التعريفات » القاهرة ١٣٠٦ وهـذا تعريف قريب من قول السهروردي في فقرة ١٤١ من المطارحات : « إمام اهل الحكمة رئيسنا افلاطون » ، وقوله : « الاشراقيون رئيسهم افلاطون والمشائيون رئيسهم ارسطو » . وانظر في ذلك صفحة XXV من مقدمة المؤلف على رسائل السهروردي ، « مجموعة في الحكمة الالهية » .

فحول هذه الرباعية التي يتكون منها هذا الكتاب ، وحول الثلاثية الاخرى، تتحلق مجموعة من الكتب الصغيرة ، وهي مؤلفات منهجية قليلة الانتشار في العربية والفارسية . ويكتمل مجمل هذه المؤلفات بدور خاص من القصص الرمزية سبق ان أشرنا اليها ؛ وقد كتب معظمها بالفارسية ووفقاً للمخطط التربوي الروحي للشيخ ، وهي تمدنا ببعض مسائل التأمل التحضيري . ويتوج كل هذا بضرب من « كتاب الساعات » ويتألف من مزامير وإشارات الى الكائنات النورانية .

وينبثق مجمل هذه المؤلفات من تجربة شخصية يشهد بها المؤلف وهو يشير الى « ارتداد حدث في طفولته » اذ انه ابتدأ حياته بالدفاع عن فيزيقا المشائين السماويين [1]. فقد أوقف عدد العقول على عشرة (او خمسة وخمسين). وهذا هو العالم الروحي المقفل الذي رآه يتلألأ خلال رؤية ذهولية ، حيث بدت له كثرة من هذه «الكائنات النورانية» التي كان يتأملها هرمس وأفلاطون، وهذه الأضواء المينوية ينابيع الـ « خرّة » والرأي [عظمة وسلطان النور] التي أخبر عنها زرادشت، ووقع خلسة نحوها الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها [2] .

ويعود بنا اعتراف السهروردي الذهولي الى واحد من المبادىء الأساسية

(١) « وصاحب هذه الاسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الاشياء عظيم الميل اليها ، وكان مصراً على ذلك لولا أن رأى برهان ربه » . كتاب « حكمة الاشراق » فقرة ١٦٦ ص ١٥٦ . ثم يقول في ص ٢٥٩ في وصية بآخر الكتاب من نفس الطبعة : « وقد أعطاه النافث القدسي في روعي في يوم عجيب دفعة ، وان كانت كتابته ما اتفقت الا في اشهر لموانع السفر » .

(٢) « ومن لم يصدق بهذا (...) فعليه بالرياضات (...) فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والأنوار التي شاهدها هرمس وافلاطون والأضواء المينوية ينابيع الـ « خرة » والرأي التي أخبر عنها زرادشت ووقع الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها » . تتمة النص الاول من التعليق السابق من نفس المرجع ص ١٥٧ .

في الزرادشتية : Xvarnah [1] ؛ نور العزة (خُرّة بالفارسية) انطلاقاً من هنا علينا ان نحاول إدراكاً جديداً موجزاً لفكرة الاشراق ولبنية العالم الذي تنظمه ولصورة الروحانية التي تعينها .

٢ ـ مشرق الأنوار (إشراق)

١ ـ نلاحظ ونحن نجمع الاشارات الـتي يعطيها السهروردي وشارحوه المباشرون،ان فكرة الاشراق ، وهو اسم يعني السنى والبهاء واشراق الشمس عند طلوعها) تبدو على نحو ثلاثي : ١ ـ فلستطيع ان نفهم منهـا الحكمة او الحكمة اللدنية التي يشكل الاشراق أصلها باعتبار انه يمثل ظهور واشراق الكائن معاً ، وفعل الوجدان الذي يكشف هـذا الكائن ؛ وعندما يكشفه يقوده الى الظهور (ويجعل منه ظاهرة Phainomenon) . وكما ان هـذا المصطلح يعني في العالم الحسي سناء وبهاء الصباح وأول بريق النجم ، كذلك فانه يعني في سماء الروح «المثالية» لحظة تجلي المعرفة . ٢ ـ ونتيجة لذلك فإنا نفهم بالفلسفة المشرقية او بالحكمة اللدنية المشرقية، عقيدة تستند الى محاضرة الفيلسوف للظهور الصباحي للأنوار المعقولة وانسكاب مطالعها على الأرواح لدى مفارقة هذه الارواح للأجساد . فموضوع الكلام هنا اذاً ، هو فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية ، ومعرفة هي معرفة مشرقية بالنظر لانتسابها الى مشرق المعقولات الخالصة . ٣ ـ ونستطيع ان نفهم بفلسفة الاشراق فلسفة تشير الى حكمة الاشراقيين او المشرقيين اللدنية ، أي حكمة حكماء فارس

(١) Xvarnah Kavaêm : يضع لها المؤلف في هامشه ص ١٥٧ من المرجع السابق كلمة « كيان خرّة » وكذلك في فهرسته ص ٣٣٤ . يقول زرادشت : « خرة » نور يسطع من ذات الله تعالى وبه يرأس الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد من عمل او صناعة بعونته ، ومـا يتخصص بالملوك الأفاضل منهم يسمى « كيان خرة » .

القديمة ؛ وهذا ليس بسبب موقعهم على الارض وحسب ، وانما لأن معرفتهم نفسها كانت مشرقية، بمعنى انها كانت مبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية. فهكذا كانت فلسفة الحكماء اليونان القدماء في رأي الاشراقيين ، نعني كل فلاسفة اليونان باستثناء تلاميذ أرسطو الذين كانوا يقتصرون على التفكير الاستدلالي والاحتجاج المنطقي [1] .

٢ – واذاً ، فان مفكرينا هؤلاء لم ينظروا اطلاقاً الى التقابل الاصطناعي الذي أراد نلّينو ان يقيمه بين فلسفة السهروردي الإشراقية و « فلسفة ابن سينا المشرقية » . فهم يستعملون مصطلحات « اشراقيين » و « مشرقيين » كيفما اتفق . فنحن بحاجة الى مصطلح وحيد لنقول به مشرقية – اشراقية معاً ، بمعنى ان موضوع الكلام هو معرفة مشرقية؛ ومشرقية لأنها هي نفسها مشرق المعارف (وتحضرنا بعض المصطلحات مبادهة : *Aurora consurgens*, *cognitio matutina*) . وليصف السهروردي ذلك فانه يعود الى حقبة من حياته كان موضوع المعرفة يجهده فيها بدون ان يستطيع له حلاً ؛ حتى كان ان أبصر ، وهو في حالة وسن بظهور أرسطو حيث اشتبك معه في جدال فَطِنٍ جداً . وهذه القصة تشغل عدة صفحات من أحد كتب السهروردي ونعني به كتاب « التلويحات العرشية [2] » .

---

(١) هذه الفكرة تكرار لما ورد في مقدمة المؤلف نفسه على « مجموعة في الحكمة الالهية » ص XXVII تحت عنوان « المعرفة المشرقية » . فالمؤلف يأخذ كلمة لقطب الدين الشيرازي يقول فيها : « حكمة الاشراق : اي الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف ، او حكمة المشارقة الذين هم اهل فارس وهو ايضاً يرجع الى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية فنسبت الى الاشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على النفس عند تجردها ، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير » . ثم يضيف المؤلف : « من هذا النص القصير نستطيع ان نستخلص ثلاث نتائج » وهي ما يقرأه القارىء اعلاه .

(٢) اي من الصفحة ٧٠ السطر الاول حتى الصفحة ٧٤ السطر التاسع؛ اي الفقرة ٥٥ بكاملها . =

ولكن أرسطو الذي يتحدث اليه السهروردي هو أرسطو افلاطوني صريح، بحيث لا يستطيع احد ان يحمله مسؤولية صولات المشائين الجدلية . فأول جواب يجيب به الباحث الذي يسأله هو التالي : ارجع الى نفسك [1] ، ثم يبدأ عندها تعليم تدريجي على معرفة النفس ثم على معرفة لا هي بنتيجة لتجريد ولا تمثّل [2] لموضوع بتوسيط صورة شخصية ، وإنما معرفة مماثلة للنفس ذاتها وللأنائية ؛ فهي في جوهرها اذاً حياة، نور ، ظهور ، شعور بذاته [3]. وفي مقابل العلم التمثيلي الذي هو علم بالكلي المجرد او بالمطلق (علم صوري)، لدينا علم حضوري، اتصالي شهودي ، واشراق حضوري تشرق به النفس على الموضوع [4] وذلك بصفتها كائناً نورانياً ؛ أي انها تستحضره امامها وذلك بأن تستحضر نفسها . فظهورها هي نفسها لنفسها هو حضور هذا الحضور ، وهذا

= وقد نشر هذا الكتاب الاستاذ المؤلف مع بعض الكتب والرسائل الاخرى ضمن « مجموعة في الحكمة الالهية » في التشريعات الاسلامية (رقم ١٦ استانبول مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥) التي تصدر عن جمعية المستشرقين الالمانية .

(١) « ارجع الى نفسك فتنحل لك ، فقلت وكيف ؟ » السطر السابع ص ٧٠ من المرجع السابق .

(٢) هذا هو معنى كلمة *Re - présentation* بحسب ما نعرف ، ولكن المؤلف يضع لها في ص XXXIII من مقدمته في المرجع السابق تصور . فهو يضع « علم صوري » لـ *Connaissance représentatif* .

(٣) قارن هذا مع ص XXXIV من مقدمة المرجع السابق . ثم انظر الصفحة ٧٢ من المتن س ١ حتى س ٤ : « قال واذا دريت انها (النفس) تدرك لا بأثر مطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة ، وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا أتم لأنه يعم إدراك الشيء لذاته ولغيره اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها : اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها ، فبقدر تجردها أدركت ذاتها وما غاب عنها » . وبالنسبة لكلمة أنائية فالمؤلف يشير الى انها وردت « أنانية » في بعض المخطوطات وانه اختار الشكل الاول بالاستناد الى شروح قطب الدين الشيرازي . انظر تعليقه رقم 43 من الصفحة المذكورة .

(٤) « ويحصل للنفس إشراق حضوري على المبصر » . الشهرزوري . شرحه على التلويحات في طبعة المؤلف *325 a et b* .

هو الحضور الظهوري او الاشراقي[1]. وهكذا ترجع حقيقة كل علم موضوعي الى شعور الانسان العارف بذاته . وكذلك الامر بالنسبة لكائنات جميع العوالم والأجرام النورانية كلها . فبفعل شعورهم بذواتهم نفسه ، يصبحون حاضرين البعض امام البعض الآخر . وكذلك الأمر بالنسبة للنفس الانسانية وذلك تبعاً لانتزاعها نفسها من برزخ « منفاها المغربي » ، نعني عالم المادة الارضي . ويقول ارسطو جواباً على أسئلة الباحث الأخيرة ، إن الفلاسفة الاسلاميين لم يبلغوا من افلاطون حتى « ولا الى جزء من ألف جزء من رتبته [2] » ثم يقول له عندما يلاحظ تشاغله باثنين من كبار الصوفية : أبو يزيد البسطامي وسهل التستري (أعلاه الفصل السادس ، ٢ و ٥) « اولئك هم الفلاسفة حقاً [3] » . وهكذا تقوم « الفلسفة الاشراقية » بوصل الفلسفة والتصوف وصلاً لن يفترقا بعده .

٣ ـ ترجمنا هذه « السناءات الشروقية » الى التلألؤ الأصيل الذي يشكل معنى هذه السناءات ، والذي يشهد السهروردي بأنه شاهده مشاهدة كشفت له « المنبع الاشراقي » الحقيقي . انه « نور العظمة » الذي يسميه كتاب الأبستاق بـ *Xvarnah* (خرّة بالفارسية او فر او فرّة بالـ *Parsic*) . ودور

---

(١) مقدمة المؤلف في المرجع السابق ص XXXV السطور ١ حتى ٤ ، فهذه الفقرة ترجمة حرفية لها .

(٢) « ثم أخذ يثني على استاذه افلاطون الالهي ثناء تحيرت فيه، فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه احد ؟ فقال ولا الى جزء من ألف جزء من رتبته » . متن المرجع السابق ص ٧٤ سطر ١ و ٢ .

(٣) « ثم كنت أعد جماعة أعرفهم فما ألتفت اليهم ورجعت الى ابي يزيد البسطامي وابي محمد سهل بن عبدالله التستري وأمثالها فكأنه استبشر وقال : اولئك هم الفلاسفة حقاً ، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي وما اشتغلوا بعلائق الهيولى فلهم (الزلفى وحسن مآب ، سورة ص آية ٢٤ و ٣٩) فتحركوا عما تحركنا ونطقوا بما نطقنا » . المرجع السابق تتمة النص السابق حتى سطر ٧ .

هذا النور هو دور أولي في الفلك والأنتروبولوجيا المزدكيين . انـه جلال الكائنات النورانية المتلألئة ، وهو الطاقة التي تثبت الوجود في كل كائن ، انه ‹حميًا› هذا الكائن ومصيره «وملاكه الشخصي». وهو يتمثل لدى السهروردي كإشعاع خالد يشعه نور الأنوار ؛ فعندما ينـير بتسلطه الاشراقي ، جميع الكائن — النور الذي جاء منه ، فانه يجعله حاضراً ابداً. وهذه هي بالتحديد فكرة تلك القوة القاهرة التي تفسر الاسم الذي يطلقه السهروردي ، أي اسم الأنوار القاهرة ، على الأنوار المتسلطة ، المسيطرة ، الملائكية («الميكائيلية». ميكائيل كملاك قاهر [1]) .

وينشأ عن قهر « نور الأنوار » هذا الكائن النوراني الذي هو اول مقدم[2] من الملائكة والذي يشير اليه شيخنا باسمـه الزرادشتي بهمن [3] (أول أمهرسبندذ [4] او اول الملائكة المقربين عند الزرادشتية) . فالعلاقة الأزلية

---

(١) لم نفهم المقصود هنا : لعله يعني جبريل اذ يقول السهروردي في حكمة الاشراق ص ٢٠٠ و ٢١٠ : « ويحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق — يعني جبريل عليه السلام — وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملوك القاهرة ، «روان بخش»، روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطي الحياة والفضيلة على المزاج الأتم الانساني، نور مجرد هو النور المتصرف في الصياصي الإنسية ، وهو النور المدبر الذي هو « أسفهبد النـاسوت » وهو المشير الى نفسه بالأنائية » .

(٢) او لعله يقصد « مقرب » وهي بمعنى « مقدم » ، فالملائكة المقدمون او المقربون هم شيء واحد وإن كان السهروردي يستعمل الثانية كثيراً وأحياناً يقول رؤساء الملائكة .

(٣) بهمن *Vohumanah* : « فثبت ان اول حاصل بنور الانوار واحـد ، وهو النور الاقرب والنور المعظم وربما سماه بعض الفهلوية « بهمن ». فالنور الاقرب فقير في نفسه غني بالاول» ص ١٢٨ المرجع السابق . وفي بعض مخطوطات الكتـاب « بهمان » وفيها : « وزعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق من الموجودات بهمن ثم أرديبهشت ثم شهريور ثم اسفندا رمذ ثم خرداد ثم مرداد ، وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ السراج من السراج من غير ان ينتقص من الاول شيء » .

(٤) أمهرسبندذ هي التصوير الحرفي لكلمة *Amahras pands* ، وكنا نريد ان نضع لها =

الناشئة بين نور الأنوار والفائض الاول ، هي العلاقة النموذجية الأصلية بين المعشوق الأول والعاشق الأول . وتنبع عن هذه العلاقة نماذج على كل درجات الوجود فتنظم الكائنات جميعها في أزواج . وهي تعبر عن نفسها كقطبية قهر ومحبة (أعلاه الفصل الخامس، ٣ وأدناه الفصل الثامن، ١ . امباذوقليس المحدث في الاسلام) او كقطبية الاشراق والتأمل والاستغناء والفقر. وهؤلاء هم الأبعاد المعقولة التي تملأ المكان « ذي البعدين » (الواجب والممكن) في نظرية العقول المتسلسلة السينوية ، عندما يتداخل بعضها في تركيب بعض . وهكذا فمن توالد هؤلاء واولئك نتيجة لاشعاعاتهم وانعكاساتهم ، فإن 'مُثُلَ' النور تبلغ الـ « ما لا يعد ولا يحصى » . فثمة تنبؤ بأن هناك عوالم لا تحصى وراء كرة الثوابت في علم الفلك [الهيئة] المشائي او البطليموسي [1] . وبعكس ما جرى في الغرب ، حيث قضى تقدم علم الفلك على علم الملائكة ، فان ها هنا علم ملائكة يمضي بعلم الفلك الى ما وراء الترسيمة التقليدية التي كانت تحده .

٣ ـ ترتيب الوجود [2]

١ ـ تدبّر امور عالم الانوار المحضة هذا طبقات ثلاث . فانطلاقاً من

= « اسفندرمذ » بالاستناد الى هامش ص ٢٠٠ من حكمة الاشراق: « على ما سبق، فطبيعة الارض غير البرودة واليبوسة هو اسفندرمذ وكذا طبيعة كل نوع مجرد عن كيفياته هو رب ذلك النوع ، فأرباب الانواع هي طبائع الانواع ومدبراتها ، ولهذا سمى صاحب اخوان الصفا الطبائع بالملائكة المدبر. للعالم » .

(١) « فلا يستمر على هذا الترتيب الذي ذكره المشاؤون » « كلمة الاشراق » ص ١٣٩ فقرة ١٥٠ سطر ٨ .

(٢) *Hierarchie des univers* : فضلنا ترجمتها بهذه العبارة لأنها عنوان المقالة الثانية من كتاب « حكمة الاشراق » ص ١٢٠ ، ولو ان مصطلح ترتيبات ممكن ايضاً لأنه ورد في ص ١٤٧ وص ١٤٩ في « مجموعة دوم مصنفات » كما ترد « الترتيبات الجسمية » ص ١٤٠ وتأتي « تراتيب » للانوار المحضة في ص١٥٣ وترتيب ص١٥٥ ، الترتيب الطولي ص١٤٤ والترتيب =

العلاقة الأصلية بين نور الأنوار وبين النور الاول المنبثق عنه ، بتعدد «الأبعاد» المدركة التي يتداخل بعضها في تركيب البعض الآخر ، يفيض عالم « الأنوار القاهرة الأولية » ، على نحو أزلي . ولما كان بعض هذه الأنوار عللاً للبعض الآخر ، وكان فيض بعضها منبثقاً عن البعض الآخر ، فانها تؤلف ، والحالة هذه ، ترتيباً هابطاً ، يسميه السهروردي « طبقات الطول [1] » . ان عوالم الملائكة هذه هي التي يشير اليها السهروردي باسم (أنوار الأصول الأعلـّون) او باسم « عالم الامهات » (وينبغي التفريق بين معنى « امهات [2] » كما يريده السهروردي وبين معناه المستعمل للدلالة على العناصر) . وهذا الترتيب لعالم الامهات الملائكي ينتهي بالوصول الى الكائن عن طريقين .

فمن جهة ، تؤلف « ابعاده الايجابية » (من قهر واستغناء وتأمل ايجابي) سلكاً من الملائكة لا يكونون عللاً لملائكة آخرين ، ولكنهم يبقون على قدم المساواة في ترتيب الفيض . هذه الأنوار تؤلف « طبقات العرض » ؛ انها تؤلف ، ايضاً ، « ارباب الأنواع [3] » المتماثلة ذاتياً مع المثل الأفلاطونية لا

= العقلي في ص١٤٩ وفي هامش ص ١٧٦. ويرد ترتيب البرازخ في ص١٥٣ وترتيب الثوابت ص ١٤٩ وترتيب القواهر ص ١٧٨ وترتيب الوجود ص ٢٢٥ . والمؤلف يستعمل هذه الكلمة كمقابل لترتيب عند الملا صدرا الشيرازي في اكثر من موضع ، كما يستعملها في مقابل « حدود » عند الاسماعيلية .

(١) « وهي الطبقة الطولية المترتبة في النزول العلي فأيضاً بعضها عن بعض غير حاصل منها شيء من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية » هامش ص ١٤٠ من المرجع المذكور .

(٢) « هي الأمهات اذ منها ينشأ ما عداها من العقول والنفوس والأجرام والهيئات » هامش ص ١٧٩ من المرجع السابق سطر ٤ .

(٣) « أرباب الانواع » وهذا مساو لقولنا انواع الانواع في رأي قطب الدين الشيرازي « نوع هذه الانواع وهو ربها » ص١٤٤ من المرجع السابق س ٤ من الهامش. وهذا الرب يكون قائماً بذاته في عالم النور ثابتاً ، س ٤ من المتن من الصفحة المذكورة . والقائم النوري هو المسمى بالمثل الافلاطونية في رأي الشهرزوري وقطب الدين الشيرازي ص ١٤٣ هامش رقم 7 . وانظر خصوصاً ص ٤٥٣ من « المطارحات » فصل « في اثبات العقول التي هي ارباب الانواع » .

على انها كليّات متحققة ، طبعاً ، بل على انها أقانيم من النور . وثمة أسماء لكبار الملائكة الزرادشتيين ، ولبعض الملائكة (كإيزاد ؟) ترد نصاً ، عند السهروردي ، بأسمائها الحقيقية ، كما يظهر في « طبقات الطول » كذلك ، ملاك الانسانية ، او الروح القدس وهو جبريل او العقل الفعال عند الفلاسفة.

ومن جهة ثانية فالأبعاد المدركة السلبية (كالافتقار ، والاشراق السلبي ، والعشق Amour والشوق الذي هو ايضاً افتقار) كلها تؤلف « كرة الثوابت » التي تشترك فيما بينها جميعاً ، والتي تؤلف مجموعتها الكواكبية التي لا تحصى (كما يكون من أمر كل فلك من افلاك الترسيمة السينوية بالنسبة للعقل الذي ينبثق عنه) عدد من الفيوضات تجسّم قسم اللاوجود الذي يحتويه كائنه المنبثق عن نور الأنوار — اذا ما عايناه منفصلاً صورياً عن مبدئه الاول — نقول ان هذه الفيوضات تجسّمه في مادة سماوية لطيفة .

وأخيراً يفيض عن سلك كبار الملائكة هذا سلك جديد من الأنوار يسيطر فيه الملائكة الكبار المثاليون على الأنواع ويسيّرون امورها ، على الاقل فيما يتعلق بالأنواع العليا . هؤلاء الملائكة الكبار يقابلون في علم الملائكة السينوي ما يدعوه ابن سينا بالملائكة — الانفس والانفس الفلكية والانفس البشرية . ولكن السهروردي يشير اليها باسم مقتبس عن الفروسية الايرانية القديمة وهو أنوار « اسبهبد [1] » (أي قائد الجيوش) وان تسميتها هذه ووظيفتها لما يذكّر بالـ *Hegemonikon* عند الرواقيين .

٢ — بالرغم من اننا لم نرسم هنا إلا الخطوط العريضة لعلم الملائكة عند السهروردي ، فانه يتبيّن لنا انه انقلاب عميق لترسيمة العالم (الطبيعي ، والفلكي والماورائي) المتوارث منذ الفارابي وابن سينا . فليس فلك القمر هو

---

(١) او « الانوار الاسفهبدية » وذلك في ص ٢٠٨ و ٢٢٣ و ٢٢٤ و ٢٢٦ من كتاب « حكمة الاشراق » .

الذي يشكل الحد بين العالم السماوي والعالم المادي المتبادل ، كما هي الحال في المشائية . بل هي « كرة الثوابت » التي ترمز الى الحد بين الملائكي ، عالم النور والفكر (روح آباد) وبين العالم المادي المظلم ، عالم « البرازخ [1] » . هذه الكلمة النموذجية « برزخ » تعني في علم المعاد الأمر المتوسط بين أمرين ، وفي علم الكون العالم المعلّق (وهو عالم المثال) . اما في فلسفة السهروردي الاشراقية فهي تأخذ معنى أوسع وأشمل ، فتشير عامة الى كل ما هو جسم ، الى كل ما هو « حاجز » [صياصي] او « مسافة » ، والذي هو بحد ذاته ليل او ظلمات .

ان ما يشير اليه مفهوم « البرزخ » لأمر أساسي اذاً ، في مجمل طبيعيات السهروردي . فالبرزخ هو ظلمة محضة ، وهو يمكن ان يوجد على هذه الحال حتى ولو كان النور قد انسحب منه . فهو ليس اذاً نور بالقوة ، او كائن تقديري مضمر بالمعنى الأرسطي ؛ ولكنه ، في حيال النور ، سلبيّة محضة (تلك السلبية الأهرمانية كما يفهمها السهروردي) . واذاً ، يكون من الخطأ ان نشيّد على هذه السلبية أيّ تفسير سببي لأي عمل ايجابي . كل نوع هو بمثابة « ايقونة » لملاكه وهو ضرب من السحر يقوم به هذا الملاك في « البرزخ » الذي هو في حد ذاته موت وليل مطلق . انه فعل نوراني يتدفق من نور الملاك ؛ إلا ان هذا النور لا يدخل في تركيب هيولاني مع الظلمة . من هنا كل النقد الذي توسع به السهروردي حيال المبادىء المشائية من الكائن بالقوة،

---

(١) انظر في ذلك مقدمة المؤلف على « مجموعة في الرسائل الالهية » ص LII تعليقه رقم ٨١ « عالم البرزخ » ، وهو ما يسميه الفلاسفة « عالم المثل المعلقة » . ويقول الملا محسن فيض (تلميذ الملا صدرا) فيه في كتابه « الكلمات المكنونة » ص٧٠ — ٧١ من ط ١٢٩٦ بومباي: « وفيه تجسد الارواح وتروح الاجساد وتشخص الاخلاق والاعمال وظهور المعاني بالصور المناسبة لها ، بل ظهور الاشباح في المرايا وسائر الجواهر الصقيلة والماء الصافي ايضاً فانها كلها من هذا العالم » . كما يسمى بـ « عالم المثال المعلق » و « عالم الخيال » و « عالم الاشباح المجردة » ويسمى في لسان اهل الشرع بالبرزخ .

والمادة ، والصور الجوهرية ، الخ .. ان الطبيعيات عنده ، مسيّرة دون شك ، بترسيمة علم الكون المزدكي الذي يقسم الكون الموجود الى مينوي [وهو العالم النوراني] (سماوي ، لطيف) وكيتي (ارضي ، كثيف[1]) ولكن تفسيره لهذه الامور يميل الى الاقتباس عن المانوية . وهذه النظرة للعالم تتضمن من حيث بنيتها ، عند السهروردي ، علماً في ما بعد الطبيعة هو علم للورائيات الماهية ؛ اما الوجود او الما هو موجود ، فما هو إلا وسيلة لاعتبار الماهية . ولكنه لا يضيف اليها شيئاً في الواقع المحسوس . ولقد أشرنا آنفاً الى ان صدرا الشيرازي سوف يضطلع بنقل « وجودي » لهذا الاشراق ملتجئاً في ذلك الى علم في ما بعد الطبيعة يعطي الأولية والقيمة للما هو موجود لا للما هو هو .

٣ – وتنتظم ترسيمة العوالم ، والحالة هذه ، وفقاً لتصميم رباعي[2] :

---

(١) « .. كما أخبر الحكيم الفاضل والامام (والتي في بعض المخطوطات) الكامل زرادشت الآذربيجاني عنها في كتاب الزند (اي الزند أفستا) حيث قال : العالم ينقسم الى قسمين : « مينوي » وهو العالم النوراني الروحاني ، و « كيتي » وهو الظلماني الجسماني (يعني دو زبان بهلوي ودر اوستا) ، ولأن النور الفائض من العالم النوري الأعلى ... يستضيء الأنفس ويشرق أتم من اشراق الشمس يسمى بالفهلوية « خرة ») الخ ... تعليق على هامش ص ١٥٧ من كتاب « حكمة الاشراق » للشهرزوري وقطب الدين الشيرازي .

(٢) « ولي في نفسي تجارب صحيحة تدل على ان العوالم اربعة : أنوار قاهرة وأنوار مدبرة وبرزخيان ، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب للأشقياء » . المرجع السابق ص ٢٣٢ فقرة ٢٤٧ ثم يليها هذا الهامش: انوار قاهرة : وهو عالم الانوار المجردة العقلية التي لا تعلق لها بالاجسام وهم عساكر الحضرة الالهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون ، و انوار مدبرة : وهو الثاني وهو عالم الانوار المدبرة الاسفهبدية الفلكية والانسانية ، وبرزخان هو الثالث وهو عالم الحس (...) والمعنى ان ثالث العوالم، عالم الاجسام، فيها اي في الظلمانية (التي هي العالم الرابع) للأشقياء ؛ وفي المستنيرة النعيم للسعداء ... وهو رابع العوالم وهو عالم المثال والخيال ...

ويقول قطب الدين في شرحه (ان افلاطون وسواه من الأقدمين يقولون) : ان العالم عالمان: عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول ، وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية وهي عالم الافلاك والعناصر ، والى الصور الشبحية وهي عالم المثال المعلق .

١) فهناك عالم العقول المحضة (أي الأنوار الملائكية الكبرى للسلكين الأولين، والعقول الكروبيون ، و « الامهات » والعقول المثالية) وهـــذا هو عالم «الجبروت» . ٢) وهناك عالم الأنوار التي تدبر أمر جسم من الأجسام (صيصية [مفرد صياصي] [1]) أي عالم الانفس السماوية والانفس البشرية ؛ وهذا هو عالم « الملكوت » . ٣) وهنـــاك « البرزخ » المزدوج المتألف من الكواكب السماوية ومن عالم عناصر ما دون القمر ، وهذا هو عالم « الملك » . ٤) وهناك « عالم المثال » المتوسط بين العالم العقلي لكائنات الأنوار المحضة وبين العـــالم المحسوس . والعضو الذي يدرك هذا العالم هو المخيلة النشيطة ؛ وليس هـــذا العالم بعالم « المثل الافلاطونية » ولكنه عالم الصور و «المثل المعلقة» ؛ وعبارة « المعلقة » هذه تعني ان هذه المثل ليست حالـّة في قوام مادي (كما يحل اللون الاحمر في جسم احمر) بل ان لها مظاهر تتجلى بها كما تظهر الصورة في المرآة. انه عالم نعثر فيه على كل ما في العالم المحسوس من غنى وتنوع ، ولكن بحالة لطيفة ؛ وهو عـــالم من الصور والظلال الدائمة ، المستقلة ، الذي يشكل عتبــة لدخول عالم الملكوت . وهناك تقوم المدن الصوفية : « جابلقا » و «جابرص» و « هورقليا [2] » .

---

(١) « الصياصي ، وهي الابدان لأنها جمع صيصية وهي كل ما يحصن به . قطب الدين . شرح . هامش ص ٢٠١ من « مجموعة دوم مصنفات » .

(٢) انظر تعليقنـا ص ٣١٧ وكلام المؤلف نفسه . وهـذه تتمته : « وفي عالم المثل المعلقة توجد المدن الصوفيـة جابلقا وجابرص ، انظر التلويحات فقرة ٥٥ والمطارحات فقرة ٢٠٨ . يقول السهروردي في المطارحات : « مما جرى بيني وبين الحكيم (...) ارسطاطاليس (انظر فقرة ٥٥ من التلويحات) في مقام جابرص » حيث تكلم معي شبحه » . ويقول قطب الدين في شروحه على ص ٢٣٤ فقرة ٢٤٧ من « حكمة الاشراق » : « عالم الاشباح المجردة : وهو الذي أشار اليه الاقدمون ان في العالم وجوداً مقدارياً غير العـالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه ، ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا ، وهما مدينتان لكل منهما ألف باب ولا يحصى ما فيها من الخلائق لا يدرون ان الله خلق آدم وذريته » . ويقول في شرحه بهامش ص ٢٤٢ : « وذكر في المطارحات ان جميع السلاك من الأمم المختلفة يثبتون هذه الاصوات لا في مقام =

لقد كان السهروردي ، على ما يبدو ، اول من قال كينونياً بعالم المثال هذا؛ولسوف يأخذ الغنوصيون والصوفيون في الاسلام بهذه الفكرة فيتكلمون عنها ويتوسعون بها . ان أهمية هذا العالم لكبيرة في الواقع . فهو يأتي على الصعيد الاول من الوجهة التي تنفتح على مصير الكائن الانساني . اما وظيفته فمن نواح ثلاث. اذ به تتم القيامة ، ذلك انه محل « للأجسام اللطيفة » ؛ وبه تتحقق صحة الرموز التي أشار اليهـا الأنبياء كما تتحقق صحة جميع التعابير الناجمة عن الرؤى ؛ وبالتالي فيه يتم « التأويل » ، ذلك التفسير الذي يعود بمعطيات الوحي القرآني الى حقيقتها الروحية الحرفية . بدون هذا العالم لا يمكننا القيام إلا بتشبيهات ومجازات . كما انه بعالم المثال هذا تنحل الأزمة القائمة بين الفلسفة واللاهوت ، بين المعرفة والايمان ، بين الرمز والحكاية . ولم يعد ثمة ضرورة للاختيار بين افضلية التأمل الفلسفي وبين افضلية اللاهوت ، ذلك ان طريقاً آخر يأخذ مجراه وهو بالتحديد طريق الحكمة المشرقية .

ان صدرا الشيرازي يدخل عالم الوجدان المتخيل هذا في عداد عالم الملكوت ؛ لذا تنتظم العوالم عنده بمقتضى تصميم ثلاثي. ولكننا بتنا نميّز منذ الآن ما قد يعنيه فقدان « عالم المثال » هذا ؛ وهو فقدان قد يجيء نتيجة للفلسفة الرشدية (انظر الفصل الثامن ، ٦) ؛ من هنا بوسعنا ان نميّز فيه ، الخط الفاصل بين المشرق ، حيث تسيطر تأثيرات السهروردي وابن عربي ، وبين المغرب حيث تتطور « المشائية العربية » الى « رشدية سياسية ». وبينما اعتاد المؤرخون ان يروا في « الرشدية » « العربيـة » والكلمة الأخيرة في الفلسفة العربية ، تقدم لنا « الفلسفة الاسلامية » عوضاً عن ذلك معيناً لا ينتهي من المناهل والثروات الفكرية .

=جابلقا وجابرصا اي اللذين هما من مدن عالم عناصر المثال، بل في مقام هورقليا وهو الثالث الكثير العجائب الذي هو عالم افلاك المثال يظهر للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيها من الصور المليحة والاصوات الطيبة » .

٤ ـ الغربة الغربية

١ - يجب ان نضع معنى ووظيفة قصص السهروردي الرمزية ذات التعليم الروحي ، حول فكرة العالم المعلق ؛ اذ تتم « دراميتها » في عالم المثال . ففي عالم المثال هذا يعاود الصوفي ادراك مأساة تاريخه الشخصي في خطيطة عالم غيبي هو عالم أحداث الروح . فعندما يعطي المؤلف رموزه هيئة ما ، يكشف في نفس الوقت معنى رموز الاتجاهات الالهية. فالأمر هنا ليس متعلقاً بمجموعة من المجازات وإنما بالتاريخ القدساني السري الذي يتم في الملكوت فلا تراه الحواس الخارجية ، وإنما تتاثل معه الحوادث الخارجية العابرة .

وأكثر القصص التي توضح هذه الاشارة الأساسية هي «قصة الغربة الغربية». فالحكمة اللدنية «المشرقية» يجب ان تقود العرفاني الى ان يعي «غربته الغربية» أي ان يعي حقيقة عالم البرزخ بصفته « غرباً » متقابلاً مع «مشرق الأنوار». وإذن فان هــذه القصة تمثل تعليماً يقود الصوفي الى أصله أي الى مشرقه . والحال هو ان الحدث الحقيقي الذي يتم بواسطة هـذا التعليم ، يفترض وجود عالم المثال *Mundis imaginalis* وجوداً مستقلاً ، كما يفترض ان للمتخيلة قيمة معرفية تامة . وهنا بالذات يجب ان نعرف كيف ولماذا ينحط المتخيَّل *Imaginatif* الى وهمي *Imaginaire* ، والقصص *Recits* الى روايات *Romans* اذا استغنينا عن هذه المتخيلة .

٢ – والقضية الكبرى التي تشغل العرفاني « المشرقي » هي ان يعرف كيف يمكن للغريب ان يعود الى حماه . فالحكيم الالهي الاشراقي لا يفصل ولا يعزل البحث الفلسفي عن التحقيق الروحي . فالملا صدرا ، في صفحة مركزة جداً من شرحه الواسع على كتاب الكليني (الكافي ، وهو واحد من الكتب الرئيسية عند الشيعة ، أعلاه الفصل الثاني ، ملاحظات أولية) يصف روحانية [منهج] الحكماء الاشراقيين كبرزخ جامع (يعني كبين – بين) بين طريق

الصوفيين ، الذي ينزع أساساً الى التطهير الداخلي وبين طريق الفلاسفة الذي ينزع الى المعرفة الخالصة [1] . أما السهروردي فيرى ان التجربة الصوفية تظل تحت خطر المتاهة الشديد اذا لم تقترن بالتكوين الفلسفي المسبق ، أما الفلسفة التي لا تنزع ولا تهدف الى تحقيق روحاني شخصي فليست سوى ادعاء خالص . ولهذا فان كتاب حكمة الاشراق الذي يمثل *Vada - mecum* عند الفلاسفة الاشراقيين،يبتديء بإصلاح المنطق ليخلص الى ضرب من الـ *Memento* الذهولي . وعلى هذا المعنى ينحو الكثير من الكتب الأخرى المشابهة [2] .

فمنذ مطلع الكتاب ، في المقدمة ، يصنف المؤلف الحكماء . فهم محصلون للعلم التأملي [البحث] والتجربة الروحية ، او يمتازون [يوغلون] في الواحدة ويضعفون في الاخرى . والحكيم الالهي هو الذي يتوغل في هذه وتلك انه الحكيم المتأله (باليونانية *Theosis* [3]) . ولهذا فان مفكرينا

---

(١) الصفحة المقصودة هي الصفحة ٤٦ ؛ من شرح الملا صدرا على اصول الكافي او بالتحديد الصفحة الثانية من شرحه على الحديث الاول من الباب الثاني (باب طبقات الأنبياء والرسل) يقول الملا صدرا : « والأليق ان يزيح السالك الى الله بين الطريقين ، فلم تكن تصفيته خالية عن التفكر ولا تفكره خالياً عن التصفية (الصفاء)، بل يكون طريقه برزخاً جامعاً بين الطريقين كما هو منهج الحكماء الاشراقيين اذ لا منافاة بينهما » . وانظر كذلك المقالة القيمة التي يعقدها المؤلف حول « مقام ملا صدرا في الفلسفة الايرانية » في الصفحة ٥٣ من ترجمته العربية بمجلة الدراسات الادبية التابعة لكلية الآداب بالجامعة اللبنانية ؛ ثم قارن ذلك مع تعليقنا بعد التالي .

(٢) « ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين: في ضوابط الفكر وفيه ثلاث مقالات، وفي الانوار الالهية ونور الانوار ومبادىء الوجود وترتيبها وفيه خمس مقالات » حكمة الاشراق ص ١٣ .

(٣) المرجع المقصود هو الصفحة ١٢ من كتاب حكمة الاشراق ، او بحسب اشارة المؤلف نفسه في غير هذا الكتاب (اي في المقال المذكور اعلاه في التعليق قبل السابق) من ص١٠ الى ص ١٣ . يقول السهروردي (اول فقرة ٥) : « والمراتب على طبقات كثيرة وهي هذه : حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث؛ حكيم بحاث عديم التأله ؛ حكيم إلهي متوغل في البحث والتأله ؛ حكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيفه ؛ طالب التأله والبحث ، طالب التأله فحسب ؛ طالب البحث فحسب » . وبالنسبة للحكيم الالهي راجع تعليق المؤلف في مقدمته على « مجموعة في الحكمة الالهية » رقم ٢٥ ص ٣٨ .

سيرددون هذا القول – بأن الحكمة الالهية المشرقية تمثل بالنسبة للفلسفة ما يمثله التصوف بالنسبة للكلام (أي بالنسبة للجدلية المدرسية في الاسلام) – وكأنه مثل سائر . والنسبة الروحانية الـــتي يدعيها السهروردي هي ذات مغزى كبير . فتجد من جهة ان « سبيل الله *Levain eternel* [1] » يمر بقدماء الحكماء الاغريق ، المتقـــدمين على سقراط ، الفيثاغوريين ، الأفلاطونيين وينتقل الى المتصوفة: ذو النون المصري وسهل التستري ؛ ومن جهة أخرى نجد ان سبيل حكمة الفرس القدماء ينتقـل الى أبي يزيد البسطامي والحلاج وأبو الحسن الخرقاني من المتصوفة. وقد يكون هذا تاريخاً بلا ريب،أقامه الوجدان ولكن فعل الوجدان هذا يزيده بلاغة . فهو يؤكد لنا (بعد الحادثة السرية مع ارسطو) على انه لا يمكن بعد ان تفصل الفلسفة عن التصوف في روحانية الاسلام السامية ، الا اذا تبنينا او انتمينا الى « طريقة »، أما السهروردي فما انتمى الى طريقة ابداً .

٣ – ومن هنا يتبين لنا معنى الجهد الاصلاحي والخلقي الذي قام بـــه السهروردي في الاسلام . فاذا ما ادعينا قصر الاسلام على الدين الظاهري الشرعي السلفي ، لم يكن جهد السهروردي الا عصياناً ، وهذه هي الناحيـــة الوحيدة التي رآها بعض المؤرخين في قضية السهروردي وكذلـــك في قضية الاسماعيليين وجميع العرفانيين الشيعة ، كما في حالة ابن عربي ومدرسته . وفي المقابل ، فاذا كان الاسلام كاملاً ، هو الاسلام الروحاني (الذي يضم الشريعة والطريقة والحقيقة) عندها يحل جهد السهروردي في قيمة هـــذه الروحانيـــة ويتغذى منها . وهذا هو المعنى الروحاني للوحي القرآني ، المعنى الذي يفسر

---

(١) « كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها افلاطون صاحب الأيد والنور ، وكذا من كان قبله من زمان والد الحكماء هرمس » ، حكمة الاشراق ص ١٠، « وأرسطو أخذ العلم عن افلاطون وهو عن سقراط وهو عن فيثاغورس وهو عن انبـــاذقلس وهكذا خلف عن سلف » . نفس المرجع ص ٣٠٤ .

ويبيّن الايحاءات النبوية والحكمة القدية كما يظهر معناها المستور . والحال هو ان التشيع لم يكن منذ أصوله (أعلاه الفصل الثاني) غير هذا الاسلام الروحاني الكامل . فثمة اذن اتفاق مسبق ، ان لم يكن أكثر من ذلك ، بين الحكماء الالهيين الاشراقيين والحكماء الالهيين الشيعة . وهذا الاتفاق ملموس حتى لدى مفكر اشراقي كابن أبي جمهور (الذي لا يزال يحتفظ بتأثيره على المدرسة الشيخية حتى أيامنا هذه) بمعنى أنا نجده قبل مدرسة اصفهان والمير داماد والملا صدرا الشيرازي . فثمة جهد يتجه من هنا ومن هناك صوب الباطن ، صوب المعنى الداخلي الروحاني . ومن هنا كان السر في النفور من مناقشات المتكلمين المجردة العقيمة . فجهد السهروردي يصل الفلسفة بالتصوف ، كما ان جهد حيدر آملي في القرن الثامن هـ / الرابع عشر م (شأنه في ذلك شأن اسماعيلية ما بعد ألموت) يجعل الشيعة يلحقون بالمتصوفين الذين نسيتهم دعوتهم ومراتبهم. وهكذا فان الحكمة الالهية والعرفان الشيعي يتمّ واحدهما الآخر.

والسهروردي يضع في قمة ترتيبه للحكماء الحكيم الذي يتوغل في الفلسفة وفي التجربة الروحانية [التألّه] . فهذا هو القطب الذي لا يستطيع العالم ان يستمر بدونه حتى ولو كان خفياً مجهولاً من الناس « كلية [1] » . وتلك مسألة من المسائل الشيعية الكبرى (أعلاه حديث الامام الاول الى تلميذه كُميل بن زياد) . فـ «قطب الاقطاب» بالمعنى الشيعي هو الامام ، ووجوده الخفي يفترض فكرة الغيبة الشيعية (غيبة الامام) ، ويفترض معها فكرة دور الولاية الذي يلي دور النبوة ، بعد خاتم النبيين . هذه الولاية ليست (أعلاه الفصل الثاني ، أ) سوى اسم « النبوة الباطنية الباقية » في الاسلام.

---

(١) فإن اتفق في الوقت متوغل في التألّه والبحث ، فله الرئاسة وهو خليفة الله (...) فان المتوغل في التألّه لا يخلو العالم عنه وهو أحق من الباحث فحسب ، اذ لا بد للخلافة من التلقي . ولست أعني بهذه الرئاسة التغلب ، بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهراً مكشوفاً ، وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافة القطب » . المرجع السابق ص ١٢ .

وفقهاء حلب لم يخطئوا ذلـك ابداً ، فقد كان موضوع الدعوى التجريبية في محاكمة السهروردي ، الموضوع الذي انتهى به الى الاعدام، هو انه كان ينادي بأن الله يستطيع ان يخلق نبياً ، في الحال لو أراد ، او في أي وقت يشاء . ولكن المقصود هنا ليس النبي المشرع وانما النبوة الباطنية ؛ وهـذا القول ينم عن فحوى شيعية . وهكذا فان السهروردي قد عاش مأساة «الغربة الغربية » حتى غايتها سواء في حياته او في موته مستشهداً من اجل الفلسفة النبوية .

٥ ـ الاشراقيون

١ ـ الاشراقيون هم الخلف الروحي للسهروردي ؛ ويستمر هذا الخلف ، في ايران على الاقل ، حتى أيامنا هذه . اول هؤلاء الاشراقيين ، من حيث التاريخ ، هو « شمس الدين الشهرزوري » الذي يتصف باخلاصه لشخص « شيخ الاشراق » . وتشاء التناقضات ان تكون سيرة حياة هذا الفيلسوف مجهولة تماماً ، وهو الذي وضع كتاباً لـ «تاريخ الفلاسفة». نعلم ان السهروردي عندما سجن في قلعة حلب، كان يرافقه تلميذ شاب يدعى « شمس » . ولكن قد يكون من المستحيل ان نجزم بأن هـذا التلميذ الشاب هو « شمس الدين الشهرزوري » نفسه . لا سيما اذا ما أخذنا بعين الاعتبار ان الشهرزوري لم يتوفى ، على ما يبدو ، الا في حدود الثلث الاخير من القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر للميلاد . ومهما يكن من امر فاننا ندين للشهرزوري بشرحين يكتسبان أهميتها من الاضافات الشخصية التي توسع صاحبنا بها : الأول شرح لكتاب « التلويحات » للسهروردي ، والثاني شرح لكتاب «حكمة الاشراق». وقد أفاد من الشهرزوري ، على ما يبدو ، اثنان ممن جاءوا في عقبه : هما « ابن كمونة » (المتوفي عام ٦٨٣ هـ / ١٢٨٤ م) في شرح له لأول هـذين المؤلفين ، و « قطب الدين الشيرازي » في شرح له لثانيهما (وقد انتهى تأليفه عام ٦٩٤ هـ / ١٢٩٥ م) .

واننا لندين للشهرزوري ايضاً بمؤلفات ثلاثة اخرى: ١) « تاريخ الفلاسفة » وهو يشمل فلاسفة الاسلام والفلاسفة الذين جاءوا قبل الاسلام . وسيرة السهروردي ، التي نجدها في هـذا الكتاب ، من أكمل السيَر التي نعرفها عن الرجل . ٢) « كتاب الرموز » ، حيث يؤكد المؤلف على بعض البواعث الفيثاغورية — الحدثة . ٣) موسوعة فلسفية ولاهوتية ضخمة بعنوان « رسالة الشجرة الالهية والاسرار الربانية » وهي تتسع لكل ما جاء عنـد سابقيه من تعاليم ومبادىء . ويكثر في هذه الموسوعة ذكر اخوان الصفا ، وابن سينا ، والسهروردي. وقد أنهى وضعها عام ٦٨٠ هـ/ ١٢٨١م (بعد موت السهروردي ، اذن ، بما يناهز التسعين عاماً . لدينـا من هذه الموسوعة ست مخطوطات (او سبع ، تشتمل على اكثر من ألف صفحة من القطع الكبير) .

٢ — لقد كان السهروردي بعيـد النظر . فهو قد تمثل في ذهنه نوعاً من « سلك الاشراقيين » المؤتلفين حول كتـابه الأساسي « حكمة الاشراق » . وإذ يستعمل التعبير القرآني « اهل الكتاب » (وهم الذين لديهم كتاب مُنزل من السماء) فهو يشير الى « سلك الاشراقيين » على انهم « اهل هذا الكتاب » (اي الجماعة المؤتلفة حول كتابه الراهن ، كتاب الحكمة المشرقية). وثمة ميزة اخرى ذات مغزى أبعد مدى . فعلى رأس هذه الجماعة سوف يكون هنـاك « قيّم بالكتاب » يستحسن الرجوع اليه لكشف المعنى المستور في الصفحات المستعصية . (وجد الشهرزوري من حقـه ان ينسب هذه الصفة لنفسه) . لكن هذه العبارة ، « قيّم الكتاب » ، تستعمل في التشيع للدلالة على الامام ووظيفته الاساسية (انظر الفصل الثاني، أ ، ٤). ولا شك في انه ليس من قبيل الصدف ان يلجأ السهروردي الى عبارة شيعية خاصة ، بعد ان أشار في مقدمة كتابه الكبير الى دور « القطب » . فقد وُجد دائماً ، بالفعل ، اشراقيون في ايران ؛ ولم ينتقص من وجودهم حتى في أيامنا هـذه ، بالرغم من ان جماعتهم ليس لديها اي تنظيم خارجي ولا يعرف لها « قيّم بالكتاب » .

٣ ــ لقــــد وجد فعلاً ، على مرّ العصور ، من أثرت فيهم افكار شيخ الاشراق ، بمقـدار او بآخر ، وأولئك الذين كانوا إشراقيين في الوقت الذي نادوا فيه بمذهب بالمعطيـات المستضافة المتتالية . يبقى ان نبحث عن التأثير الذي كان لمبادىء الاشراق ، مثلاً ، على كلٍّ من نصير الطوسي ، وابن عربي، وعلى شرّاح هذا الاخير من الايرانيين الشيعة (انظر القسم الثـاني[1]) . ان التأليف بين الاشراقيين ، وابن عربي، والتشيع ، أمرٌ واقع تمّ عند « محمد بن ابي جمهور » . وفي حدود القرنين الخـامس عشر والسادس عشر الميلاديين ، حدث انطلاق عجيب ؛ فقد شرحت اعمال السهروردي بتوسع كبير ؛ فقام « جلال الدوّاني » (المتوفي عام ٩٠٧ هـ / ١٥٠١ م) و « غياث الدين منصور الشيرازي » المتوفي عام ٩٤٩ هـ / ١٥٤٢ م) بشرح كتاب « هياكل النور »، وشرح « ودود التبريزي » كتـاب « اللوائح المهداة الى عماد الدين » (عام ٩٣٠ هـ / ١٥٢٤ م) . اما مقدمة كتاب « الحكمة المشرقية » ، والقسم الثاني منه (وهو أهم قسم في الكتاب) فقد نقلا الى الفارسية بتوسع ، بالاضافة الى شرح « قطب الشيرازي »، وقام بهذا النقل صوفي من الهند هو « محمد شريف ابن الهروي » (ويعود تاريخ هــــذا العمل الى عام ١٠٠٨ هـ / ١٦٠٠ م) . اما « مير داماد » ، وهو المعلم الاكبر في مدرسة اصفهان ، فقد اتخذ من كلمة «إشراق» اسماً يذيل به كتاباته؛ وأعطى تلميذه الملا صدرا الشيرازي (المتوفي عام ١٠٥٠ هـ / ١٦٤٠ م) دروساً ترتدي طابعاً شخصياً خاصاً عن كتاب « الحكمة المشرقية » يؤلف مجموعها مصنفاً قيّماً بذاته .

في هذا الوقت نفسه كانت البادرة الطيبة ، الصادرة عن فعل ايماني ، التي قام بها الامبراطور المغولي « أكبر » (المتوفي عام ١٦٠٥ م) دافعاً لخلق تيار من المبادلات الروحية الغزيرة بين الهند وإيران، رافقها غدوات ومجيئات عدة

---

(١) لم يصدر بالفرنسية حتى الآن .

الناشر

قام بهـــا عدد من الفلاسفة والصوفيين . وقد كان أعوان « أكبر » جميعاً من المتأثرين بمذاهب الاشراق . في هـــذا المناخ بالذات ازدهرت الترجمـات من السنسكريتية الى الفـــارسية ، كما ساهم كذلك بالمحاولة الكبرى وبالحلم الديني الكبير الذي حلم بــه « أكبر » ، جمـاعة من زرادشتيي شيراز وجوارها ، هاجروا برفقة كبيرهم « أزار كيوان » الى الهند في حدود القرنين السادس عشر والسابع عشر للميلاد . يمتـاز بين هؤلاء « فرزانه بهرام فارشاد » الذي نقل قسماً من مؤلفـــات السهروردي الى الفارسية بأمانة ودقة . وهكذا وجد الزرادشتيون ضمن هذا « المناخ » الذي خلقه « أكبر » ، ما يسترعي اهتمامهم في مؤلفات السهروردي ، باعث حكمة فارس القديمة .

هذه السطور القليلة كافية لتوحي الينا بالتأثير العجيب الذي كان لمؤلفات السهروردي على مرّ العصور . وان تأثيره اليوم في ايران لا ينفصل عن تأثير المفكرين الشيعة الذين تمثلوا مقاصده ، لا سيا الملا صدرا ، والذين نهجوا نهجه (حتى عبدالله الزنوزي) و « هادي السبزوَري » دون ان يغرب عن الاذهان الموقف الاساسي للمدرسة الشيخية) . امـــا اليوم فنادراً ما يكون الفيلسوف إشراقياً دون ان يلتمي ، بمقدار او بآخر، الى مدرسة الملا صدرا الشيرازي. من هنـــا ان « مستقبل » السهروردي في ايران يرتبط بتجديده للنظرة الميتافيزيقية التقليدية ، ذلك التجديد الذي ترتسم معالمه حول مؤلفـــات معلم شيراز .